

# **Virtude e Democracia**

Filipe Carreira da Silva

28 de Fevereiro de 2002

## Abstract

### *Virtue and Democracy*

Filipe Carreira da Silva, Master of Philosophy (M.Phil.), Instituto de Ciências  
Sociais, Universidade de Lisboa, 28th September, 2001.

## Índice de Conteúdos

ÍNDICE DE CONTEÚDOS .....	3
<b>PARTE I.....</b>	<b>5</b>
<b>PREÂMBULO TEÓRICO-METODOLÓGICO .....</b>	<b>5</b>
FORMULANDO O PROBLEMA .....	6
CAPÍTULO II.....	26
COMUNIDADE E SOCIEDADE: A GRANDE NARRATIVA DE HABERMAS .....	26
CAPÍTULO III .....	31
J. G. A. POCKOCK E AS LINGUAGENS PARADIGMÁTICAS .....	31
CAPÍTULO IV .....	36
SIGNIFICADO E CONTEXTO: O MÉTODO DE SKINNER .....	36
<b>PARTE II.....</b>	<b>44</b>
<b>APLICANDO O MÉTODO. ....</b>	<b>44</b>
<b>O REPUBLICANISMO DE FLORENÇA A FILADÉLFIA .....</b>	<b>44</b>
CAPÍTULO I .....	45
O MAQUIAVEL DE SKINNER .....	45
CAPÍTULO II.....	56
DA AUSTERIDADE DA VIRTUDE À POLIDEZ DAS MANEIRAS .....	56
CAPÍTULO III .....	68
4 DE JULHO DE 1776: THE END OF CLASSICAL POLITICS? .....	68
<b>PARTE III .....</b>	<b>83</b>
<b>O REPUBLICANISMO NA AMÉRICA .....</b>	<b>83</b>
CAPÍTULO I .....	84
INDIVIDUALIDADE E COMUNIDADE: O PRAGMATISMO AMERICANO .....	84
CAPÍTULO II.....	92
G. H. MEAD NOS SEUS CONTEXTOS .....	92
CAPÍTULO III .....	104
MORAL E POLÍTICA EM G. H. MEAD .....	104
CAPÍTULO IV .....	112
DE JEFFERSON A DEWEY – UMA TRADIÇÃO DEMOCRÁTICA.....	112
CAPÍTULO V.....	121
A DEMOCRACIA DEWEYANA NOS SEUS CONTEXTOS .....	121
CAP. VI.....	130
DE VOLTA À EUROPA. O PLURALISMO DEMOCRÁTICO DE HAROLD LASKI.....	130

<b>PARTE IV .....</b>	<b>134</b>
<b>O REPUBLICANISMO DE HABERMAS.....</b>	<b>134</b>
CAPÍTULO I .....	135
A ESTRATÉGIA TEÓRICA DE HABERMAS.....	135
CAPÍTULO II.....	136
A ESTRATÉGIA APLICADA A DOIS CASOS: REPUBLICANISMO E PRAGMATISMO .....	136
CAPÍTULO III .....	137
O MEAD DE HABERMAS .....	137
CAPÍTULO IV .....	158
PRAGMÁTICA UNIVERSAL E ÉTICA DA DISCUSSÃO .....	158
CAPÍTULO V.....	159
A DEMOCRACIA DELIBERATIVA .....	159
CAPÍTULO VI .....	160
CIDADANIA E PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL .....	160
BIBLIOGRAFIA.....	1

## **Parte I**

### **Preâmbulo Teórico-Metodológico**

## Capítulo I

### Formulando o Problema

Uma ciência fundada sobre o esquecimento sistemático e deliberado do seu passado está, *pace* Whitehead, condenada a reconstruí-lo de forma arbitrária. A validade desta asserção - que pretendemos ver demonstrada nesta Dissertação de Mestrado - transcende, cremos, as divisões disciplinares que separam as teorias sociológicas das teorias políticas. Em ambos os campos científicos, e ao contrário do que Robert Merton sugere,<sup>1</sup> a história da teoria e a sua “substância sistemática” não são domínios analíticos autónomos. De facto, a nossa estratégia teórico-metodológica assenta sobre o pressuposto de que a forma como se reconstroem contribuições passadas constitui um elemento indissociável do próprio processo de construção teórica. Por outro lado, o modo como as teorias sociais e políticas reconstroem o seu passado reflecte a sua natureza epistemológica. A distância que separa uma concepção cumulativa e contínua da história de uma visão fragmentária é a mesma que separa o positivismo do pós-positivismo. Isto significa portanto que, em sociologia como em ciência política, a teoria e a história da teoria não são mais do que momentos diferentes de uma estratégia teórica, cujo carácter epistemológico decorre, em grande parte, da forma como os articula.

Pensamos poder clarificar as razões e propósitos desta nossa posição caso reconstruamos, ainda que de forma breve, o contexto intelectual dos anos 60. Foi nesta altura que, em áreas tão distintas como a física (Thomas Kuhn), a antropologia (George Stocking), e a história das ideias políticas (Peter Laslett, J. G. A. Pocock, John Dunn e Quentin Skinner - a chamada “Escola de Cambridge”), surgiu um movimento em favor daquilo que Merton chamou a “nova história da ciência”. Em rigor, este movimento era mais do que uma mera nova forma de fazer história da ciência. Ainda que as diferenças que distinguem as posições destes autores não deva ser subestimada, a verdade é que todos eles partilhavam uma atitude céptica face a

---

<sup>1</sup> É da nossa responsabilidade a alusão às duas disciplinas, uma vez que Merton se refere exclusivamente à sociologia. Veja-se Merton, 1967.

uma concepção linearmente progressivista do conhecimento.

O caso de Kuhn, quer pelo seu pioneirismo, quer pela influência que exerceu muito para além das fronteiras das ciências naturais, merece uma particular referência. O seu cepticismo quanto ao progressivismo perpassa toda a sua argumentação em *The Structure of Scientific Revolutions* (1962): contra a «*persistent tendency to make the history of science look linear or cumulative*», para além de que a «*depreciation of historical fact is deeply, and probably functionally, ingrained in the ideology of the scientific profession*» (Kuhn, 1970, pp. 138-139), Kuhn sugere uma reconstrução historicamente sustentada e normativamente guiada da moderna ciência ocidental. Segundo esta concepção, é necessário distinguir duas modalidades de trabalho científico: a ciência normal e a ciência revolucionária ou extraordinária.

A ciência normal é a actividade científica que decorre no âmbito de um paradigma que é constituído por pressupostos teóricos gerais, leis e técnicas para a sua aplicação adoptadas pelos membros de uma dada comunidade científica. Portanto, os cientistas que resolvem problemas (ou enigmas) de investigação dentro de um paradigma praticam o que Kuhn designa por «*puzzle-solving activity*» (Kuhn, 1970, p. 52), a qual vai articular e desenvolver o paradigma com o propósito de explicar o comportamento de fenómenos tal como estes se revelam, através dos resultados da experimentação. Com o decorrer desta actividade, a ciência no seu regime normal, irá debater-se com anomalias, isto é, aparentes falsificações. Se não for capaz de resolvê-las através das teorias do paradigma dominante, instala-se um sentimento generalizado de desconfiança no paradigma em vigor e de concomitante insegurança profissional, dando-se assim origem a um período de crise científica. Esta última só será resolvida com o surgimento de um paradigma alternativo completamente novo, que conquista a adesão de um número crescente de cientistas, até que finalmente se abandona o paradigma anterior. Ora, este abandono constitui o que Kuhn designa por revolução científica. O novo paradigma serve então de guia de investigação de uma nova actividade científica normal, até ao momento que surgirem sérios problemas, aparecendo assim uma nova crise, e outra revolução. Este é, para Kuhn, o padrão básico de evolução da história da actividade científica ocidental, no campo das ciências exactas ou da natureza.

Este conceito de “revolução científica” salienta por um lado, a incomensurabilidade entre o paradigma anterior e o emergente, e por outro, a necessidade de se escolher um novo paradigma, o que não será feito através dos procedimentos de avaliação que caracterizam a ciência normal. Nas palavras de Kuhn, existe um paralelismo entre as revoluções políticas e as revoluções científicas na medida em que *«In both political and scientific development the sense of malfunction that can lead to a crisis is prerequisite to revolution»* (Kuhn, 1970, p. 92), uma metáfora que Kuhn leva até às dimensões sociológicas deste processo, quando afirma que *«As in political revolutions, so in paradigm choice - there is no standard higher than the assent of the relevant community.»* (Kuhn, 1970, p. 94) A teoria que fornece o novo paradigma, para além de mais ampla que a anterior, transporta consigo uma diferença de fundo que as torna dificilmente compatíveis: suscita a adopção de uma nova metodologia, redefine o próprio domínio da pesquisa e refaz o mapa dos problemas e das soluções. Diferentes paradigmas colocam questões distintas, bem como diferentes e incompatíveis normas. O modo como um cientista vê um determinado aspecto do real é condicionado pelo paradigma em que trabalha. Daí que Kuhn afirme que os defensores de paradigmas reais “vivem em mundos distintos”.<sup>2</sup> É a famosa tese da “mudança de configuração” ou “deslocamento da *gestalt*”<sup>3</sup> (em alemão, “forma” ou configuração), que postula que uma mudança de paradigma implica uma alteração da forma como se configuram os problemas.

Isto porque, de acordo com Kuhn, não existe um argumento lógico sobre a superioridade de um paradigma face a outro, dado que a opinião de um cientista relativamente a uma determinada teoria é influenciada pela sua simplicidade, a sua conexão com alguma necessidade social urgente, e a sua capacidade de resolver problemas. Por outro lado, e relacionado com o facto de que os adeptos de paradigmas rivais subscrevem conjuntos distintos de normas e princípios metafísicos,

---

<sup>2</sup> Kuhn, 1970: 150.

<sup>3</sup> Uma posição que não foi introduzida por Kuhn. De facto, e contra a perspectiva “ortodoxa” de William Whewell de que o crescimento científico se assemelha à confluência de diversos afluentes para formar um rio, já Toulmin, um ano antes de Kuhn, sugeria a existência de mudanças conceptuais drásticas responsáveis pela substituição de teorias científicas (veja-se Toulmin, Stephen, 1961, *Foresight and Understanding*). Por outro lado, e como o próprio Kuhn reconhece, foi N. R. Hanson, com o livro de 1958 *Patterns of Discovery*, quem sugeriu pela primeira vez a noção de “gestalt”



a conclusão de uma argumentação só é convincente se se aceitarem as suas premissas. A questão que está aqui em jogo para Kuhn é a questão das linguagens <sup>4</sup> usadas pelas teorias que se sucedem na história: em seu entender, a existência de uma linguagem neutra e universalmente válida é hoje uma ilusão abandonada pela filosofia. Rejeitando a posição popperiana de um vocabulário básico e não problemático, e aliando-se a Feyerabend, Kuhn sustenta que «*Na transição de uma teoria para a teoria seguinte as palavras alteram os seus significados ou condições de aplicabilidade de maneiras subtis (...). Por isso dizemos que as teorias que se sucedem são incomensuráveis.*» (Kuhn, 1974b, p. 329) Ou seja, incomensurabilidade para Kuhn e Feyerabend não significa incompatibilidade. Sublinha apenas as dificuldades de tradução entre duas linguagens diferentes. É este o sentido que Kuhn que ver associado à afirmação “duas teorias são incomensuráveis”.

Justamente por ser nossa intenção utilizar uma concepção próxima das noções kuhnianas de “paradigma” e “incomensurabilidade”, consideramos ser relevante apresentar algumas das mais pertinentes objecções que lhes foram sendo dirigidas. Em primeiro lugar, Kuhn foi acusado de estar a recuperar, sob uma designação diferente, o conceito de “pressuposição absoluta” ou “sistema de pressuposições” de Collingwood (Toulmin, 1974, p. 50). <sup>5</sup> Em segundo lugar, Margaret Masterman encetou uma crítica bem mais acutilante, identificando vinte e uma diferentes acepções da noção de paradigma. <sup>6</sup> Em terceiro lugar, a noção de “programa de investigação” proposta por Imre Lakatos constitui uma noção alternativa à ideia kuhniana de paradigma. Todas estas críticas, e em particular a que diz respeito à imprecisão conceptual da formulação kuhniana apontada por Masterman, irão por nós ser tidas em consideração quando nos apropriarmos do “contextualismo diacrónico” de Pocock, <sup>7</sup> fundado sobre uma concepção de paradigmas linguísticos próxima das propostas de Kuhn.

---

switch”.

<sup>4</sup> Um tema que assumiria um protagonismo assinalável na agenda da teoria social das décadas seguintes, falando-se até em “viragem para a linguagem” (*linguistic turn*) no caso concreto da filosofia.

<sup>5</sup> De forma particularmente reveladora do seu posicionamento teórico-metodológico, Skinner comenta esta mesma aproximação de forma aprovadora. Veja-se Skinner, 1969: 7.

<sup>6</sup> Veja-se Masterman, 1974.

Com estas propostas, Kuhn deu início a uma “nova história da ciência” que estaria no centro do debate epistemológico sobre o positivismo que marcou os anos 60. Interessa-nos aqui, porém, discutir a relação entre esta nova abordagem à história da ciência e a interpretação que dela fez Merton, no já hoje clássico “On the History and Systematics of Sociological Theory” (1967).<sup>8</sup> Duas razões justificam tal decisão. Se, por um lado, cremos que a nossa tese sobre a relação entre teoria e história da teoria ganhará uma acrescida inteligibilidade quando confrontada com as teses mertonianas, por outro, este confronto reenviar-nos-á a um debate similar em teoria política por intermédio das propostas de Alasdair MacIntyre.

Num registo que se viria a revestir de um carácter referencial para gerações de cientistas sociais, Merton, no artigo supracitado, critica o facto de que as diferentes funções desempenhadas pela história das ideias sociológicas e pela teoria sociológica não serem distinguidas de forma satisfatória. Tal confusão impediria, argumenta, o desenvolvimento de histórias sociológicas da teoria sociológica em que seriam analisadas questões como a filiação complexa dos conceitos mobilizados em sociologia, as formas como estas ideias evoluíram ao longo dos tempos, as relações estabelecidas entre as práticas sociais e a actividade intelectual, a difusão do produto desta actividade a partir de centros de pensamento sociológico e a sua modificação à medida que se processa a sua difusão, e o modo como este processo interage com a estrutura social e o sistema cultural em que ocorre.

Bem longe deste cenário estaria, em seu entender, a prática dos seus colegas de profissão: ao contrário do que já se fazia noutros campos científicos - e Kuhn é neste ponto explicitamente referido como um exemplo a seguir<sup>9</sup> -, os sociólogos confundiriam o seu papel com o de historiadores, dando origem a uma autêntica «*anomaly in contemporary intellectual work.*» (Merton, 1967, p. 2) Em consequência desta anomalia, a sociologia estaria privada de uma história *sociológica* da sua própria disciplina, capaz de desempenhar um conjunto importante de funções.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Veja-se o Capítulo III, Parte I.

<sup>8</sup> Este artigo recupera uma tese apresentada num texto anterior em que Merton discutia com Parsons “a posição da teoria sociológica”. Veja-se Merton, 1949.

<sup>9</sup> Merton, 1967, p. 3.

<sup>10</sup> Veja-se Merton, 1967, p. 34 e ss.

Enquanto os sociólogos não fossem capazes de resistir às pressões institucionais que os orientam quer para um papel totalmente científico de carácter inovador, quer para um papel humanista caracterizado pela erudição, a tendência para confundir história e teoria não seria ultrapassada.<sup>11</sup>

Para Merton, a separação entre o presente e o passado das teorias sociológicas é um factor iniludível de progresso científico. A acumulação de conhecimento científico possibilitaria que cada geração de cientistas beneficiasse do trabalho das suas predecessoras, na justa medida em que apenas as conclusões relevantes para a resolução de problemas actuais seriam retidas e incorporadas nas teorias sociológicas do presente. Este pressuposto de continuidade cumulativa com o passado reflecte o carácter positivista desta concepção de ciência, curiosamente em contradição com as propostas historiográficas de Kuhn. Com efeito, se Merton pretendia ver em Kuhn um exemplo de como se deve reconstruir histórica e sociologicamente a actividade científica passada, de forma a que a história da ciência pudesse contribuir para o seu progresso das suas teorias, a verdade é que as conclusões de tal método historiográfico contradizem o pressuposto de cumulatividade em que assenta a sua argumentação. Se Kuhn procurou demonstrar que as ciências naturais não evoluem de forma linearmente cumulativa, mas através de crises e revoluções científicas, como poderá Merton sustentar que a sociologia se deverá regular por um ideal que até as ciências naturais parecem desmentir?

Não é nossa intenção pretender fundar uma crítica às concepções positivistas da ciência apenas sobre as propostas de Kuhn. No entanto, e malgrado o carácter reconhecidamente datado e em certos aspectos insuficiente das suas teses, a sociologia da ciência pós-positivista, entretanto desenvolvida nas três últimas décadas, tem vindo a dar razão às suspeitas kuhnianas quanto ao carácter cumulativamente evolucionista da actividade científica. Não só a prática científica é muito mais complexa do que a noção kuhniana de “ciência normal” deixa antever, como o seu processo de evolução histórica é tudo menos linear, como pressupõem os positivistas.

---

<sup>11</sup> Veja-se Merton, 1967, p. 28.

Esta é, em nossa opinião, a principal dificuldade que a concepção mertoniana de história das teorias sociológicas enfrenta. Ao atribuir ao passado um carácter exemplar,<sup>12</sup> pressupondo que os problemas enfrentados, os vocabulários utilizados e as soluções encontradas pelos nossos antecessores são facilmente traduzíveis para o presente, Merton pensa poder isolar a actividade de produção teórica da necessidade de auto-reflexão histórica. Uma consequência desta tentativa em separar a história da teoria da sua “substância sistemática” consiste em negligenciar a natureza irreduzivelmente histórica dos conceitos teóricos mobilizados em teorias sociais e políticas. Sob o pretexto de se analisar cientificamente factos sociais, é-nos proposta uma concepção de teoria sociológica puramente orientada para o estudo das presentes estruturas, actores, e grupos sociais. Uma tal concepção teórico-metodológica é usualmente designada de “presentista”.<sup>13</sup>

Não é portanto accidental a omissão em todo o argumento aduzido por Merton de uma discussão sobre a importância de uma história da ciência (inspirada pelo novo modelo então emergente) para a sua dimensão sistemática. Tal omissão não só parece desmentir uma intenção declarada pelo próprio no início do artigo - de que a “história” e a “sistemática”, caso convenientemente distinguidas, interagem com vastas implicações para ambas<sup>14</sup> -, como levanta a questão de se saber se Merton estaria realmente certo de quais seriam essas implicações. Ao rotular de mera “exegese escolástica” a auto-reflexão histórica encetada por alguns sociólogos “eruditos”, Merton fica encerrado no presente, incapaz de convocar a história das ideias para trazer alguma ordem ao caos conceptual de que padecem as actuais teorias sociais e políticas. O facto desta posição ser por nós aqui subscrita não significa, porém, que reclamemos a sua paternidade; com efeito, foi Alasdair MacIntyre quem, em *After Virtue* (1981), introduziu tal argumento.

Comprovando que o confronto entre estratégias teórico-metodológicas presentistas e

---

<sup>12</sup> Sintomaticamente, Habermas rejeita atribuir à história uma função de nos fornecer exemplos a seguir: «*History may at best be a critical teacher who tells us how we not to do things.*» (Habermas, 1997, p. 13)

<sup>13</sup> Para uma crítica ao carácter presentista das teses apresentadas por Merton neste artigo, veja-se Jones, 1983.

<sup>14</sup> Veja-se Merton, 1967, p. 3.

historicistas transcende as divisões disciplinares convencionais, MacIntyre <sup>15</sup> sugere que a dissensão moral nas sociedades modernas ocidentais não é passível de resolução racional. O desacordo moral das nossas sociedades, explica-nos, pode melhor ser entendido se atentarmos nas três características partilhadas pela generalidade destas discussões. Em primeiro lugar, em todos eles, encontramos aquilo que MacIntyre, adoptando uma expressão kuhniana, designa de “incomensurabilidade conceptual” dos argumentos em confronto. Todos os argumentos são logicamente válidos, as conclusões são derivadas das respectivas premissas, mas não há forma de avaliar racionalmente estas últimas. Daí o carácter interminável com que se reveste o desacordo moral nas nossas sociedades (daí, igualmente, que Kuhn sublinhe a necessidade de um “deslocamento da *gestalt*” aquando das mudanças de paradigma).

Em segundo lugar, estes argumentos são apresentados como sendo racionais e impessoais. Por exemplo, em resposta à questão “Como devo agir?”, não se sugere que se “deve fazer o que se deseja”, mas que se deve fazer o que “traz felicidade ao maior número de pessoas” ou que se deve “agir de acordo com o nosso dever moral”. Ou seja, apela-se a considerações independentes da relação social concreta entre os contendores, pressupondo a existência de critérios impessoais, como a justiça, a generosidade ou o dever.

Em terceiro e último lugar, MacIntyre considera que as premissas incomensuráveis dos argumentos rivais usados em discussões morais apresentam origens históricas extremamente variadas. Se se discutem virtudes, a referência a Aristóteles e a Maquiavel é incontornável; se o debate é em torno da noção de direitos individuais, Locke é usualmente contraposto ao universalismo kantiano; se a discussão se desenvolve em torno da natureza positiva ou negativa da liberdade, Rousseau e Adam Smith são normalmente invocados como argumentos de autoridade pelas partes em confronto. Ou seja, esgrimem-se argumentos apelando à autoridade da tradição intelectual particular (kantiana, aristotélica, utilitarista, por exemplo) de que alegadamente fazem parte.

---

<sup>15</sup> Veja-se, em especial, MacIntyre, 1981, pp. 6-11.

No entanto, MacIntyre considera que a citação profusa de nomes, apesar de sugestiva, pode ser enganadora: a mera citação de nomes não constitui uma reconstrução de uma autêntica “tradição intelectual”, mas tão somente uma apropriação de alguns fragmentos sobreviventes dessas tradições. Como tal, a mera ordenação cronológica de “contributos do passado” subestima a complexidade da história das ideias e da ancestralidade de tais argumentos. Ainda assim, o catálogo de referências sugere a heterogeneidade e extensão da variedade de fontes de que o pensamento social e político moderno é herdeiro. Em suma, MacIntyre critica a apropriação selectiva, conduzida à luz de interesses presentes, de contributos passados uma vez que estes ficam, desta forma, privados dos contextos culturais em que o seu significado foi inicialmente construído; e, deste modo, estes sobreviventes conceptuais, uma vez entre nós, em vez de permitirem um debate racional conducente ao entendimento mútuo, estão na origem de muita da confusão que assola as teorias sociais e políticas contemporâneas. Deixando uma análise ao seu carácter politicamente “comunitário” para mais tarde, convém reter, neste momento, que, em termos metodológicos, este tipo de posição é usualmente rotulada de “historicista” ou “contextualista”.

Uma vez confrontadas as teses de Merton e MacIntyre sobre a função da história das ideias sociais e políticas, a nossa asserção inicial de que, no âmbito desta discussão teórico-metodológica, devemos transcender a fronteira disciplinar entre sociologia e ciência política, parece ver reforçada a sua plausibilidade. É, por conseguinte, no horizonte configurado pelo debate que opõe “presentismo” a “historicismo”<sup>16</sup>, que a nossa estratégia teórico-metodológica deverá situar-se.

A designação de “presentismo”, tal como entendida neste debate, refere-se a uma orientação para textos considerados “clássicos” que sublinha a sua continuada relevância para o pensamento social e político contemporâneo. A importância destes textos é justificada pela contribuição excepcional que trouxeram para a clarificação e problematização de temas e questões consideradas como centrais e perenes da cultura ocidental, sobretudo na sua fase moderna. Em termos metodológicos, uma

---

<sup>16</sup> A nossa análise a este debate seguirá, grosso modo, a exposição de Baehr e O’Brien, 1994, pp. 67 e ss.

abordagem “presentista” aos textos clássicos caracteriza-se pelo pressuposto de que os autores destes textos reconheciam tais temas como especialmente relevantes, que procuraram encontrar respostas convincentes para essas questões eternas, e que o fizeram de modo tão eloquente que constituem verdadeiros exemplos a seguir pelas gerações que se seguiram. Em última análise, a sua localização histórica num determinado contexto é menos relevante do que os pontos em comum com as sucessivas gerações de intérpretes, uma vez que o conjunto de questões a que cada geração procura dar resposta é, no essencial, o mesmo. Como Quentin Skinner observa, a justificação do estudo de obras escritas no passado consiste no facto de que contêm “elementos intemporais”, na forma de “ideias universais”, e até uma “sabedoria eterna” de “aplicação universal”.<sup>17</sup>

Podem ser encontrados exemplos desta orientação metodológica quer em sociologia, quer em teoria política. Se Robert Nisbet considera que a sociologia deve o seu carácter distintivo à existência de “ideias-unidade”, cuja generalidade e continuidade são tão visíveis hoje como foram quando os textos de Tocqueville, Weber ou Durkheim fizeram delas as pedras fundadoras da sociologia,<sup>18</sup> Leo Strauss, em *Natural Right and History* (1953), acusa o “convencionalismo” (a designação que adopta para se referir às teses historicistas) de fazer esquecer o carácter universal de que se revestem noções como os direitos naturais, e de nos conduzir ao niilismo: «*The attempt to make man absolutely at home in this world ended in man's becoming absolutely homeless.*» (Strauss, 1965: 18)<sup>19</sup>

Esta orientação metodológica gozou de um estatuto de quase ortodoxia até meados dos anos 60, altura em que, como vimos, um conjunto de contributos da história da ciência, antropologia e história do pensamento político começaram a colocá-la em questão. Em sociologia, a reacção às teses presentistas (de que Merton era um dos principais expoentes), fortemente influenciada por esta nova literatura, ocorreu na

---

<sup>17</sup> Skinner, 1969, p. 4.

<sup>18</sup> Nisbet, 1966: 5. Donald Levine rotula a concepção da história da sociologia sugerida em *The Sociological Tradition* (1966) de “humanista”, dado o pessimismo com que aborda o presente. Veja-se Levine, 1995, p. 64 e ss.

<sup>19</sup> A base do argumento de Strauss assenta sobre a oposição entre o direito natural clássico e o direito natural moderno, por si criticado. Se aquele impunha princípios universais de moralidade, este defende o carácter histórico e relativo da moral; se aquele se baseava numa concepção do saber fundada sobre

década seguinte, com nomes como Lewis Coser,<sup>20</sup> Roscoe Hinkle,<sup>21</sup> Wolf Lepenies<sup>22</sup> e sobretudo Robert Alun Jones<sup>23</sup> e Charles Camic.<sup>24</sup>

Não obstante as significativas divergências que separam estes autores, é possível afirmar-se que uma metodologia historicista rejeita fundamentalmente o anacronismo no estudo dos textos clássicos: não devemos confrontar os clássicos com questões que eles próprios não se colocaram. Ou seja, é rejeitada a existência de um conjunto de questões perenes, a que sucessivas gerações de pensadores procuraram, com maior ou menor sucesso, dar resposta; ao invés, devemos procurar identificar as questões a que cada texto procurou responder. Para tanto, a reconstrução do contexto intelectual, cultural, social e político relevante é um elemento imprescindível.

Sucede que esta atenção dada ao contexto pode resultar num exercício de redução de um texto às condições que o viram surgir. Esta é uma dificuldade considerável para quem, como nós, se propõe fazer da análise textual o principal elemento da sua actividade intelectual. Neste sentido, argumentamos que uma perspectiva de pendor historicista é conceptualmente independente de uma orientação que reduz um texto ao seu contexto - historicismo não deve ser confundido com contextualismo. Se, por um lado, a reconstrução histórica dos vários contextos relevantes constitui um elemento que concorre para a interpretação das ideias expressas num texto, por outro, estas últimas não se podem reduzir às condições que as configuraram. Uma reconstrução histórica pode corrigir uma reconstrução racional, mas não pode substituí-la. A demonstração desta tese constitui o principal desafio teórico-metodológico desta Dissertação de Mestrado.

“Como interpretar os textos dos autores clássicos da sociologia ou da teoria política?” - esta é a questão a que presentistas e historicistas pretendem dar resposta. Como temos vindo a sugerir, qualquer posicionamento face a esta problemática não é teoricamente neutro. Partindo desta assumpção, argumentamos que uma estratégia metodológica presentista enfrenta dificuldades não negligenciáveis, desde uma

---

a contemplação e a dialéctica, este confia na ciência experimental. Veja-se Strauss, 1965, pp. 120 e ss.

<sup>20</sup> Veja-se, por exemplo, Coser, 1971.

<sup>21</sup> Veja-se, por exemplo, Hinkle, 1980.

<sup>22</sup> Veja-se, por exemplo, Lepenies, 1988.

<sup>23</sup> Veja-se, por exemplo, Jones, 1977.

<sup>24</sup> Veja-se, por exemplo, Camic, 1992.



concepção continuista do passado (e, por vezes, evolucionista) até à crença num conjunto de questões perenes, passando pelo subestimar da relevância dos factores contextuais para a própria interpretação. Se isto nos reenvia ao outro pólo, não deixamos de ter sérias reservas quanto a uma história das ideias fechada sobre si mesma: não (obviamente) quanto à sua legitimidade, mas quanto à sua utilidade à luz dos nossos propósitos teóricos e quanto à sua adequabilidade face à nossa posição metateórica. Se pretendemos sugerir uma contribuição para a teoria deliberativa da democracia, contribuição esta enquadrada e sustentada pela tese metateórica de que teoria e história da teoria são faces da mesma moeda, a nossa estratégia metodológica deverá reflectir estas duas posições, recorrendo a uma “reconstrução histórica” de uma experiência concreta (Capítulo I, Parte II), a uma “reconstrução diacrónica” de um paradigma político-ideológico (Capítulo II, Parte II), a uma “reconstrução diacrónica” de uma teoria social e política à luz deste paradigma (Parte III), e, finalmente, a uma “reconstrução racional” de uma teoria construída através da apropriação de múltiplas propostas e correntes, incluindo aquelas a que serão alvo da nossa atenção (Parte IV). Antes de vermos clarificado o sentido de cada uma destas expressões, impõe-se a discussão de um conjunto de questões prévias - “O que é um clássico?”, “Quais as suas funções?”, e “Como se forma um cânone?”

No que diz respeito à primeira questão, a possibilidade de respostas é vasta. Em nossa opinião, a definição avançada por Jeffrey Alexander segundo o qual os “clássicos” são textos históricos a que conferimos um estatuto privilegiado à luz de textos contemporâneos de natureza semelhante, parece cobrir o essencial (Alexander, 1993). Esta ideia é, aliás, retomada por Italo Calvino que identifica este “estatuto privilegiado” com a capacidade que os clássicos têm de não só gerar uma miríade de críticas, como de lhes responder.<sup>25</sup> No contexto da presente discussão, dever-se-á entender por um clássico um autor ou um texto<sup>26</sup> escrito no passado que retém ainda hoje a capacidade de gerar controvérsias entre os actuais cientistas sociais devido ao carácter exemplar da forma como lidou com um determinado problema, constituindo,

---

<sup>25</sup> Calvino in Poggi, , 1996, p. 46.

<sup>26</sup> Se usualmente um texto possui um autor com um determinado nome e biografia, daqui resultando que não se distinguem os textos dos seus autores quando falamos de um clássico (por exemplo, Aristóteles e a *Política*, ou Weber e a *Economia e Sociedade*), isto nem sempre se verifica: estamos a pensar nos autores de livros como a Tora judaica ou o debate em torno da figura de Homero. A este propósito, veja-se Baehr e O’Brien, 1994, p. 53.

por conseguinte, um instrumento intelectual mobilizável para pesquisas no presente.

No que se refere às suas funções, a ideia de que um clássico constitui uma figura simbólica que reduz a complexidade (entendida enquanto o número de possibilidades de acção) <sup>27</sup> inerente à actividade científica constitui a melhor explicação da razão porque os cientistas sociais, em vez de discutirem elementos específicos de uma teoria em particular, usualmente se referem ao nome desse autor como compreendendo todos os seus escritos. É, portanto, uma questão de redução da complexidade de um “Durkheim” ou de um “Hobbes”. Além do mais, estas figuras simbólicas influenciam a definição do campo científico “sociologia” ou “ciência política”, qual o jargão profissional a utilizar por sociólogos e cientistas políticos, e quais os problemas que podem legitimamente ser alvo de uma “investigação sociológica” ou de uma “estudo de ciência política” <sup>28</sup>. Uma outra função simbólica relevante desempenhada por um clássico está relacionada com a criação de “rituais de solidariedade” entre os cientistas sociais. <sup>29</sup>

Quanto à última questão acima enunciada, pensamos que se tivermos em consideração a complexidade e implicações do processo histórico da formação de um cânone, a relação existente entre a teoria e a história da teoria, tal como nós a delineamos, sairá clarificada. Centraremos a nossa análise no caso do cânone sociológico uma vez que o nosso objecto de estudo se situa fundamentalmente neste domínio: Habermas posiciona-se por referência à tradição sociológica e filosófica ocidental, e menos relativamente à tradição da teoria política. <sup>30</sup> Uma tese recente sugere que a sociologia emergiu no quadro de uma dinâmica cultural em que a tensão entre o liberalismo e o imperialismo era central, que terá entrado em crise na primeira metade do século XX e que a sociologia norte-americana do pós-guerra terá contribuído decisivamente para a actual formulação do cânone. <sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Veja-se Luhmann, 1979. Todavia, devemos salientar que uma ideia similar já havia sido apresentada duas décadas antes por Alvin Gouldner, na sua introdução ao livro de Durkheim *Socialismo*. Gouldner, discutindo as funções desempenhadas pelos mitos sociológicos, sugeriu então que «*A founding father is a professional symbol.*» (Gouldner in Jones, 1977, p. 292)

<sup>28</sup> Veja-se Connell, 1997, p. 1512.

<sup>29</sup> Para uma análise a esta função simbólica, veja-se Stinchcombe, 1982.

<sup>30</sup> Para um interessante estudo da Escola de Cambridge sobre a formação institucional da ciência política, veja-se Collini, 1983.

<sup>31</sup> Referimo-nos a Connell, 1997.

Contra a convencional auto-imagem da história da sociologia (que compreende um momento fundacional associado à transformação sócio-económica das sociedades europeias durante o século XIX, um conjunto de textos abordando de forma exemplar e inspiradora estes eventos sem precedentes na história da humanidade, e uma linha de descendência directa ligando os clássicos ao presente), é sugerida uma outra visão do passado da disciplina. Seguindo uma orientação metodológica historicista e assumindo uma perspectiva centrada no caso norte-americano,<sup>32</sup> é dada prioridade aos sociólogos dessa época (se é que se pode utilizar com rigor o termo) na reconstrução histórica do cânone sociológico. Em primeiro lugar, damos conta de que a definição de uma pequena lista de nomes clássicos e de “textos canónicos” (não esqueçamos a origem etimológica de “cânone” - uma regra ou édito da Igreja) é um fenómeno que se inicia nos anos 30 do nosso século; até então, era opinião corrente que, numa ciência emergente como a sociologia, era o trabalho colectivo, e não o génio de um punhado de figuras, que determinava o avanço do conhecimento científico - era uma concepção enciclopédica de ciência, e não canónica, a visão da nova ciência pelos contemporâneos de Durkheim, Weber e Giddings.

Seria, porém, a concepção canónica a vingar, talvez devido à “regra dos pequenos números” de que fala Randall Collins.<sup>33</sup> O papel que Talcott Parsons e a sua *The Structure of Social Action* (1937) desempenharam no estabelecimento da concepção canónica foi decisivo e não livre de oposição.<sup>34</sup> Curiosamente, Parsons viria a encontrar um aliado poderoso em C. Wright Mills, o qual, apesar de atribuir à sociologia uma função de crítica social, não deixava de lhe atribuir um passado canónico: em *Sociological Imagination* (1959), como exemplos de “analistas sociais clássicos” surgiam Marx, Durkheim e Weber, a par de Spencer, Veblen e outros. O trio de “pais fundadores”<sup>35</sup> começava a impor-se. De importância central neste processo de institucionalização desta interpretação do passado da disciplina foram os

---

<sup>32</sup> Uma concepção alternativa, porque centrada nos casos das tradições nacionais alemã, francesa e inglesa, pode ser encontrada em Lepenies, 1988.

<sup>33</sup> Veja-se Collins, 1987.

<sup>34</sup> É o caso do *Sociological Theory* (1955) de Nicholas Timasheff.

<sup>35</sup> Para uma fascinante discussão da ideia de “pais fundadores”, veja-se Baehr e O’Brien, 1994, p. 33 e ss. Esta questão será recuperada no Capítulo IV, Parte III, quando discutirmos o exemplo de Thomas Jefferson.

manuals de ensino para os alunos liceais e de licenciatura. De facto, foi através de uma pedagogia construída na base da leitura e análise aos textos clássicos que as gerações de estudantes de sociologia dos anos 50 e 60, que esta visão canónica se transformou na história oficial da disciplina. Como observa Donald Levine em *Visions of the Sociological Tradition* (1996), foi nesta altura que «*fresh translations, editions, and secondary analysis of classic authors became one of the fast-growing industries within sociology.*» (1996, p. 63) A inclusão algo tardia de Marx no trio de fundadores, numa década marcada por revoltas sociais como o debate dos direitos civis nos EUA e as revoltas estudantis nos dois lados do Atlântico, demonstra, sem margem para dúvidas, que o agrupar de Marx, Durkheim e Weber é um acontecimento recente na construção do cânone e alvo de alguma reflexão teórica.<sup>36</sup>

Em terceiro lugar, é sublinhada a importância do contexto geopolítico liberal e imperialista para a emergência da sociologia. Em vez de salientar a importância dos fenómenos de industrialização e urbanização das sociedades europeias do século XIX, Connell sugere que devemos questionar esta versão analisando a evidência mais concludente - os textos escritos pelos sociólogos da época. A sua conclusão é clara. De acordo com o *L'Année Sociologique*, uma revista (da responsabilidade de uma equipa de sociólogos franceses orientados por Durkheim) que compilava anualmente todas as publicações em ou relevantes para a sociologia,<sup>37</sup> apenas 28% eram sobre as sociedades europeias ou norte-americana, e apenas uma parte destas se referia ao processo de modernização. A questão que se levanta, é, pois, sobre o que é que as primeiras gerações de sociólogos escreviam? A resposta sugerida por Connell é a de que a maior parte da literatura sociológica da altura se debruçava sobre «*ancient and medieval societies, colonial or remote societies, or global surveys of human history.*» (1997, p. 1516)

As implicações desta conclusão merecem a nossa atenção, não apenas porque também afectam a ciência política, uma vez que, como enfatiza Collini, no século XIX, sociologia e ciência política estavam ainda longe da autonomia disciplinar de

---

<sup>36</sup> Veja-se, por exemplo, Giddens, 1971 e Alexander, 1982.

<sup>37</sup> Em 12 números, foram publicadas 2400 recensões. Veja-se Connell, 1997, p. 1516.

que hoje gozam,<sup>38</sup> mas também, e sobretudo devido à atenção que devotam ao contexto ideológico dominante na época. Com efeito, foi num contexto ideológico dominado por um liberalismo assente sobre um sistema global de impérios coloniais e de comércio internacional que a sociologia nasceu. Se alguma da sua atenção era dirigida aos fenómenos de mudança social acelerada das metrópoles, a larga maioria dos textos escritos durante o “momento fundacional” da sociologia recorriam ao método comparativo para confrontar os diferentes graus de evolução social das sociedades modernas e industriais e das sociedades primitivas: se Hobhouse coligiu informações sobre mais de 500 sociedades, Durkheim (quando discute a passagem das hordas às sociedades segmentadas) e Weber (nos estudos que compõem a segunda parte do primeiro volume de *Wirtschaft und Gesellschaft* - 1922) adoptaram igualmente esta orientação.

Importa, pois, reter que o processo de formação do cânone da sociologia envolveu a criação de uma concepção canónica (por oposição a uma enciclopédica), a selecção de certos pais fundadores, e a disseminação e institucionalização desta visão através de uma prática pedagógica reiterada ao longo de várias gerações. Aquilo que hoje é “sociologia”, os seus métodos, as suas teorias, a sua linguagem profissional distintiva, as suas áreas-problema, tudo isto é o resultado deste processo de criação de uma identidade institucional, em que as tradições nacionais não deixaram de desempenhar um papel decisivo. No entanto, podemos generalizar esta conclusão e afirmar que os sucessivos presentes da sociologia são, como o foram no passado e serão no futuro, o produto de um passado reconstruído de forma a garantir a sua legitimação. A teoria sociológica, longe de ser uma actividade isolada do seu passado por via do “presentismo endémico” sugerido por alguns,<sup>39</sup> é, na realidade, uma prática intelectual orientada para uma reflexão sobre o presente a partir de um certo posicionamento face ao seu próprio passado. Quer mobilizemos selectivamente alguns dos contributos legados pelos “grandes mestres” para a resolução de

---

<sup>38</sup> «Indeed, during the nineteenth-century it embraced much of the territory now assigned to the semi-autonomous dominions of economics and sociology...» (Collini, 1983, p. 3). Para uma colectânea de artigos sobre a relação entre a teoria e a história da ciência política, veja-se Farr *et al.*, 1995. Para uma controvérsia entre James Farr, John Gunnell, Raymond Seidelman, John Dryzek e Stephen Leonard sobre este tema, veja-se Farr *et al.*, 1990.

<sup>39</sup> Vejam-se, por exemplo, as seguintes posições assumidamente presentistas: Alexander, 1993, pp. 46 e ss.; Gerstein, 1983 (para a resposta, veja-se Jones, 1984); e Turner, 1983.

problemas actuais, quer privilegiemos exclusivamente modelos teóricos cuja ligação ao passado é, no máximo, remota, quer ainda procuremos estabelecer um diálogo com os nossos antecessores nos seus próprios termos e à luz das nossas questões, a relação entre teoria e história da teoria é omnipresente, ainda que por omissão deliberada.

Um argumento confluyente com esta nossa asserção foi defendido por Richard Rorty aquando da sua análise às várias abordagens historiográficas aos “grandes filósofos mortos”.<sup>40</sup> A sua tese é a de que não existe uma oposição necessária entre os vários tipos de reconstrução de ideias do passado.<sup>41</sup> São três as reconstruções prevaletentes na literatura. Skinner propõe-nos um modelo metodológico baseado na reconstrução do contexto intelectual em que os autores em estudo viveram e produziram as suas obras de modo a ganharmos consciência das diferenças entre o nosso modo de vida e as formas de vida anteriores, bem como evitar anacronismos. Chamemos a esta modalidade “reconstrução histórica”. Outros autores, como Habermas, consideram que a justificação para o carácter por vezes anacrónico das reconstruções que produzem consiste na importância de se ser capaz de recorrer a “antigos” colegas de profissão para resolver problemas actuais; de certo modo, estabelecem-se diálogos entre “nós”, no presente, e “eles”, no passado. Este tipo de relação com o passado da teoria pode assumir a designação de “reconstrução racional”. Finalmente, existe uma terceira alternativa que embora enfatizando a natureza histórica das reconstruções que propõe, sublinha o seu carácter diacrónico. É assim que Pocock pretende traçar os contornos da evolução histórica de tradições intelectuais ou ideológicas através da influência que estas exercem sobre sucessivas gerações de autores. À reconstrução histórica de paradigmas linguísticos chamaremos “reconstrução diacrónica”.

Apesar desta taxinomia não esgotar todas as possibilidades,<sup>42</sup> iremos desenvolver a nossa argumentação por referência exclusivamente a estas três propostas.

---

<sup>40</sup> Rorty, 1998.

<sup>41</sup> Para um argumento semelhante sugerido por um sociólogo, veja-se Camic, 1996, p. 177.

<sup>42</sup> Pensamos na *Geistesgeschichte* (“história do espírito”, numa tradução literal) proposta por Hegel, na *Begriffsgechichte* (“história conceptual”) sugerida por Reinhardt Koselleck, ou na “história intelectual” de que fala Rorty (ainda que este mesmo termo seja reclamado por muitos outros historiadores de ideias). A ideia a reter é que, no espaço compreendido entre os pólos presentista e historicista, a variedade de abordagens possíveis resiste a qualquer tentativa de enumeração exaustiva.

Entendemo-las, seguindo Rorty, enquanto opções não-exclusivas: desde que nos mantenhamos conscientes de que são analiticamente distintas e que visam diferentes fins, é perfeitamente legítimo combinar, num mesmo estudo, estas três formas de reconstrução da teoria social e política. Partindo deste pressuposto, a nossa tese é a de que uma crítica ao pensamento político de Jürgen Habermas deve ser articulada a três níveis: a nível metateórico, teórico, e metodológico. O desafio de operar uma crítica simultaneamente a estes três níveis decorre da forte pretensão de congruência reclamada pelo sistema de pensamento habermasiano. Deste modo, uma objecção em qualquer dos níveis tem necessariamente implicações para os restantes.

Assim, a nossa crítica metateórica a Habermas questiona a validade da concepção de construção teórica assente sobre a síntese racional de múltiplos contributos teóricos passados. Ao invés, entendemos ser mais vantajosa uma concepção de pluralismo teórico pautado por uma inescapável conflitualidade, em que qualquer confluência, a ocorrer, deverá possuir um carácter reconstrutivista histórico. Ao nível da teoria política deliberativa proposta por Habermas, questionamos uma concepção de democracia procedural constituída a partir de elementos retirados a duas tradições políticas antagónicas, o liberalismo e o republicanismo. Partilhando com Habermas a intenção de fundo em ancorar uma noção reguladora de democracia na esfera da sociedade civil, da opinião pública, e do “mundo vivencial” (*Lebenswelt*), pensamos ser contraproducente tentar conciliar “virtudes e maneiras”. A concepção de democracia que propomos é distintamente republicana, influenciada pela experiência do pragmatismo americano e orientada para a resolução dos desafios de uma democracia à escala europeia. Já ao nível metodológico, as nossas objecções centram-se na concepção habermasiana de “ciências reconstrutivistas”, puramente racionais e, por conseguinte, insensíveis à dimensão histórica dos elementos teóricos que se propõem reconstruir. A nossa alternativa metodológica a este reconstrutivismo racionalmente solipsista é, como vimos, uma reconstrução do processo de evolução histórica de paradigmas conceptuais, o mesmo é dizer, um reconstrutivismo diacrónico.

O problema que temos vindo a formular neste capítulo inicial pode agora ser devidamente articulado. Desde logo, o pressuposto da nossa estratégia teórico-

metodológica - a interdependência entre teoria e a história da teoria -, determina a decisão em seguir o método de reconstrução histórica (Skinner) para corrigir a reconstrução racional do paradigma republicano cívico de Habermas (Capítulo II, Parte IV) e o método de reconstrução histórica diacrónica (Pocock) para criticar a teoria política deliberativa de Habermas e apresentar uma alternativa à sua concepção de democracia procedural (Capítulo III, Parte IV). O problema a que esta Dissertação de Mestrado procura dar resposta é, pois, “Como encetar uma crítica construtiva e sustentada ao pensamento político de Habermas?” A nossa resposta, como vimos, vai no sentido de distinguir vários níveis de discussão a partir dos quais desenvolveremos as nossas críticas e propostas.

É agora chegado o momento de explicitar algo que até aqui foi apenas sugerido. A linha que une os dois níveis menos abstractos (metodológico e teórico) e que nos permite abordar crítica e construtivamente o pensamento político habermasiano é a linha que associa um método presentista a uma ideologia *Whig*. Não é, com certeza, por acaso que uma concepção presentista da história, articulada a partir das noções de progresso, evolução e continuidade, seja também designada de *Whiggista*, numa referência explícita à ideologia *Whig* que lhe deu origem.<sup>43</sup> À luz desta relação, a nossa decisão metodológica em seguir abordagens historicistas para reconstruir a tradição política republicana ganha contornos de quase necessidade. De facto, também não será certamente acidental a coincidência entre as propostas metodológicas de cunho historicista da Escola de Cambridge e o objecto de estudo privilegiado pelos seus membros - o republicanismo clássico e o humanismo cívico. É por referência a esta vasta fractura que separa métodos presentistas de métodos historicistas, liberalismo de republicanismo que o nosso posicionamento teórico-metodológico se define.

E, malgrado não pretendemos retirar conclusões da oposição presentismo/liberalismo vs. historicismo/republicanismo para o nível metateórico, não podemos deixar de assinalar duas consequências. Em primeiro lugar, a orientação teórico-metodológica por nós adoptada resulta, em termos metateóricos, numa posição pluralista e linguisticamente genealógica: o panorama das teorias



sociais e políticas contemporâneas pode, deste ponto de vista, ser concebido enquanto uma pluralidade de propostas cuja autonomia, longe de ser questionada, é antes reforçada por um esforço de reconstrução histórica dos conceitos que as compõem. A genealogia dos diferentes vocabulários paradigmáticos pode limitar a incomensurabilidade existente entre as várias alternativas disponíveis e lançar as bases para uma unidade na pluralidade do campo das teorias sociais e políticas. Muita da confusão conceptual que mina os debates teóricos decorre, pensamos, da utilização de conceitos sem consciência da história dos sucessivos significados que conheceram no passado. Uma vez conscientes da genealogia das palavras que usamos para descrever, explicar e criticar a realidade social e política, podemos participar nos conflitos linguísticos que definem a reflexão teórica munidos com um instrumento de intercompreensão - a história das ideias.

Em segundo lugar, e revertendo o sentido do nosso raciocínio, pensamos que a estratégia metateórica de Habermas (sintético-reconstrutivista) tem consequências não subestimáveis para a sua concepção de teoria política deliberativa. Ao pretender conciliar republicanismo cívico e liberalismo, Habermas acabará por beneficiar, ao arrepio das suas intenções declaradas, a tradição que se vê a si própria como hegemónica - uma hegemonia resultante do processo natural de evolução da humanidade, em que a ordem social espontânea é garantida pela prossecução egoísta dos interesses particulares e por uma concepção moderna de direitos individuais defendidos pelo império da lei.

---

<sup>43</sup> Veja-se Butterfield, Herbert, (1931), *The Whig Interpretation of History*, New York, Scribner's.

## Capítulo II

### Comunidade e Sociedade: A Grande Narrativa de Habermas

**A**tendência para a produção de sínteses é, provavelmente, a nota de maior destaque no panorama das teorias sociológicas nas últimas três décadas. Este limite temporal coincide com a perda de hegemonia do paradigma estrutural-funcionalista de Talcott Parsons <sup>44</sup> e com a ascensão de múltiplas propostas concorrentes, entre os quais salientaríamos, sem pretensões de exaustividade, a teoria do conflito (Collins), o interaccionismo simbólico (Blumer, Goffman), a teoria da troca (Homans), o positivismo (Blalock, Jonathan Turner), o neo-marxismo (Antonio, Elster), a teoria da acção (Coleman), a etnometodologia (Garfinkel), e o neofuncionalismo (Gerstein, Alexander). <sup>45</sup>

A história recente da sociologia parece assim resistir a uma aplicação directa das teses de Kuhn sobre o desenvolvimento da ciência (formuladas a pensar no caso das ciências naturais). Com efeito, a noção kuhniana de anomalia (um problema teórico ou empírico não explicável por uma teoria) não parece cobrir os eventos históricos que ora incentivam, ora descredibilizam os paradigmas da sociologia. <sup>46</sup> No entanto, e de forma reveladora quanto à sua notável resistência à críticas que lhe foram movidas, é à noção de “paradigma” que os sociólogos voltam para descrever as suas famílias teórico-metodológicas.

Um dos autores que rejeitam a noção kuhniana de paradigma, <sup>47</sup> mas que não deixa

---

<sup>44</sup> Alexander, 1987, p. 111.

<sup>45</sup> Veja-se Wiley, 1990, pp. 394-396, e Ritzer, 1990, pp. 5-15.

<sup>46</sup> Estamos a pensar, por exemplo, na intensa imigração e crescente urbanização, entre o fim da Guerra Civil americana e o início da I Guerra Mundial, que inspiraram a primeira geração de cientistas sociais norte-americanos; no efeito que a Grande Depressão dos anos 30 teve sobre a Escola de Chicago (incapaz de analisar um colapso societal), as revoltas estudantis e o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos que vieram questionar os pressupostos de ordem e evolução social do paradigma estrutural-funcionalista.

<sup>47</sup> Embora deva dizer-se que as suas objecções se referem à concepção original sugerida por Kuhn, e não à noção de “matriz disciplinar”, apresentada no posfácio de *The Structure of Scientific Revolutions*, em 1970, justamente para fazer face às críticas, como a de Alexander (1988, p. 12), de que um paradigma incluiria elementos de diferentes níveis de generalidade, sem os diferenciar

de indicar Kuhn como a influência maior por detrás da discussão de propostas teóricas rivais através dos seus pressupostos fundamentais, nomeadamente os que dizem respeito a natureza da acção e da ordem social é Jeffrey Alexander (1982, pp. 62-112). Porém, é a sua tese de que a teoria sociológica do pós-guerra (sobretudo visto de uma perspectiva norte-americana) compreende três fases<sup>48</sup> que nos interessa aqui analisar. Isto porque Alexander, em *Neofunctionalism and After* (1998), designa a terceira e actual fase da teoria sociológica de “novo movimento teórico”, referindo-se às tentativas de integração de diferentes linhas de pensamento protagonizadas, entre outros, por ele próprio (neofuncionalismo), Giddens (teoria da estruturação), Bourdieu (teoria da prática) e Habermas (teoria da acção comunicativa).<sup>49</sup>

Adoptando-se ou não esta terminologia,<sup>50</sup> usando-se com ou sem reservas a noção kuhniana de paradigma, a generalidade dos autores concorda num ponto essencial. As tentativas de integração ou de síntese marcaram as duas últimas décadas da história da sociologia. Os principais teóricos da disciplina estão muito menos interessados em defender uma interpretação tradicional das teorias do que em fazer confluir múltiplos contributos teóricos em “novas” e mais sintéticas teorias.<sup>51</sup> É o caso de Jürgen Habermas e da sua *Teoria da Acção Comunicativa* (1981).

Ao contrário das grandes obras de síntese de Parsons e de Alexander, a *magnum opus* habermasiana surge como o culminar de uma carreira então já com várias décadas de intensa produção. Apesar desta obra não ter sido escrita com a intenção de narrar a história da teoria social ocidental moderna, a verdade é que, por detrás dos

---

devidamente. Assim, uma matriz disciplinar incluiria quatro tipos de elementos distintos: as generalizações simbólicas, os paradigmas metafísicos, os valores e os modelos ou exemplos.

<sup>48</sup> A primeira dessas fases caracterizar-se-ia pela hegemonia de Parsons (até meados dos anos 60); nos dez anos seguintes, uma intensa polémica entre propostas rivais definiria um outro momento, e a partir do final da década de 70, uma tendência para a integração das várias perspectivas constituiria a fase mais recente. Para uma análise à evolução das teorias sociológicas no pós-guerra do ponto de vista norte-americano, veja-se Alexander, 1987.

<sup>49</sup> Alexander, 1998, p. 6.

<sup>50</sup> Norbert Wiley, referindo-se ao caso americano, fala em três períodos de interregno no desenvolvimento da sociologia: um inicial que termina com a publicação de *The Polish Peasant in Europe and America* (1918-1920); um segundo, entre os anos 30 e a ascensão do estrutural-funcionalismo, nos finais da década seguinte; e um terceiro, desde os anos 60 até ao presente, caracterizado pela inexistência de um paradigma hegemónico. Wiley faz coincidir estas três fases com três ideias-chave: interacção (Escola de Chicago), estrutura social (Parsons) e cultura (anos 80 e 90). Veja-se Wiley, 1990.

<sup>51</sup> Ritzer, 1990, p. 2.

argumentos teóricos, se encontra uma reconstrução desse passado. É certo que se trata de uma reconstrução racional, cujo objectivo primeiro é a produção de uma teoria geral da sociedade, mas não é menos correcto afirmar-se que a estratégia teórica utilizada assenta sobre uma “grande narrativa” da principal linha de desenvolvimento da teoria social moderna.

Como qualquer narrativa, também esta tem os seus heróis. Mas, como observa Rorty, «*Rational reconstructors do not really want to bother reconstructing, and arguing with, minor philosophers.*» (1984, p. 60) Sintomaticamente, Habermas adopta uma concepção canónica da história da sociologia e da filosofia em que os heróis, não só são em número limitado, como entabulam diálogos imaginários entre si através da caneta de Habermas. E que heróis são estes? Se a convergência de Pareto, Durkheim, Marshall e Weber esteve na origem da síntese de Parsons em 1937, Habermas, em 1981, fez convergir Marx, Durkheim, Mead, Weber, o próprio Parsons e Goffman, com contributos de outras ciências como a psicologia (Freud e Piaget), filosofia fenomenológica (Husserl e Schutz) e a filosofia da linguagem (Wittgenstein e Austin).

«...if it is true that philosophy in its postmetaphysical, post-Hegelian currents is converging toward the point of a theory of rationality, how can sociology claim any competence for the rationality problematic?» (Habermas, 1986a, p. 2) - eis a questão que conduz esta reconstrução racional. Se existe a necessidade de fazer convergir algumas concepções de racionalidade é porque nalgum ponto da história elas divergiram a partir de um ponto comum: para Habermas, este ponto comum é a tradição filosófica alemã. Em particular, Hegel é considerado quem primeiro captou a essência dos “tempos modernos” como aqueles em que, pela primeira vez na história do género humano, a humanidade deixou de procurar no passado inspiração para o seu modelo de organização social, e passou a confiar exclusivamente na razão humana para criar a sua própria normatividade.

Mas Hegel terá cometido um erro de vastas consequências ao fazer derivar a razão subjectiva por intermédio de uma filosofia da consciência. Em vez de seguir o modelo de uma intersubjectividade abstracta própria da formação da vontade sem

coerção, própria de uma comunidade de comunicação regida por um ideal de cooperação racional, Hegel optou por uma concepção monológica da razão, em que o auto-conhecimento é inescapavelmente introspectivo e, portanto, subjectivo. Apesar disso, a concepção hegeliana do direito permitia algo de muito importante: operar a síntese de dois mecanismos de controlo social - a integração social e a integração sistémica.<sup>52</sup> Uma síntese que se entretanto perdeu e que importa recuperar: a convergência a que Habermas se refere na passagem acima transcrita tem como propósito integrar, uma vez mais, três linhas que divergiram a partir de Hegel.<sup>53</sup>

Uma primeira linha de desenvolvimento da teoria social assenta sobre uma concepção monológica da racionalidade e pode ser encontrada nas obras de Dilthey, Weber e Parsons. Esta linha viria a estar na origem de uma teoria geral da acção humana. Uma segunda, desenvolvida sobretudo pela teoria económica, veio dar origem à concepção sistémica da ordem social regulada pelo mecanismo “dinheiro”. Estas duas linhas foram alvo, diga-se, de uma tentativa de integração por parte de Parsons que conferia à acção racional um papel privilegiado na adaptação ao meio ambiente. Finalmente, uma terceira via, próxima do jovem Hegel, foi desenvolvida por G. H. Mead ao pretender identificar as características estruturantes da interacção simbolicamente mediada. Apesar da validade deste esforço pioneiro em construir uma teoria da acção comunicativa, fundada sobre uma concepção da racionalidade intersubjectiva, Habermas critica-a por não compreender uma análise autónoma sobre as raízes pré-linguísticas da acção orientada para o entendimento e recorre à noção durkheimiana de “consciência colectiva” para preencher essa lacuna.<sup>54</sup> Do ponto de vista da teoria política, a apropriação da teoria comunicativa da democracia de Mead pode ser vista, a par da reconstrução da teoria da racionalização de Weber, como uma tentativa de reconstrução do marxismo ocidental.<sup>55</sup>

A função do esforço de síntese de Habermas é promover a reintegração destas três

---

<sup>52</sup> Enquanto a “integração social” se refere ao processo de reprodução simbólica do mundo vivencial, a “integração material” está relacionada com a reprodução material da sociedade, que cobre ambas as dimensões simbólica e sistémica das formações sociais.

<sup>53</sup> A nossa exposição segue, neste ponto, Levine, 1995, p. 57.

<sup>54</sup> Para uma análise detalhada sobre esta reconstrução racional das teorias de Mead e Durkheim, veja-se o Capítulo II, Parte IV.

<sup>55</sup> É o próprio Habermas quem o sugere em *Autonomy and Solidarity*. Veja-se Habermas, 1986c, pp.

linhas. Com a sua concepção dual das formações sociais - “sistema” e do “mundo vivencial” -, as duas primeiras linhas são reconstruídas do ponto de vista de uma teoria da racionalidade institucionalizada nos subsistemas da economia, burocracia e da formação da vontade (parlamento e tribunais), enquanto que a terceira é reconstruída por intermédio de uma teoria da acção comunicativa, que regula as esferas da experiência quotidiana (cultura, sociedade e personalidade).

Não sendo propriamente uma tese original na sociologia, uma vez que já Ferdinand Tönnies em *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), sugeria uma síntese da concepção hobbesiana de racionalidade instrumental e de instituições estabelecidas contratualmente com a concepção do romantismo alemão de comunidades orientadas por valores e sentimentos,<sup>56</sup> a *Teoria da Acção Comunicativa* não deixa, por isso, de ser um notável esforço de produção teórica orientado por uma clara estratégia metateórica. Se o mesmo pode ser dito da *Theoretical Logic* de Alexander, já a procura da interdisciplinariedade entre a sociologia e um conjunto alargado de ciências limítrofes (excepção feita à economia) é um atributo exclusivo da obra habermasiana. Em suma, tendo Habermas abandonado uma fundação epistemológica para a sua teoria da sociedade,<sup>57</sup> não deixa de rejeitar a substituição positivista da teoria pelos métodos, mantendo, porém, uma concepção forte de racionalidade e universalidade.

Como tentámos demonstrar, uma estratégia metateórica orientada para a síntese de várias teorias associada a uma estratégia teórico-metodológica puramente racional torna Habermas pouco sensível à história das tradições que procura integrar. Porém, o efeito retórico de tal combinação de estratégias é indesmentível. O leitor é convidado a percorrer séculos de história do pensamento político e social através das interpretações que Habermas faz de um punhado de heróis intelectuais, interpretações estas conduzidas por uma motivação constante - a tentativa de as fazer convergir à luz de um ideal normativo de comunicação democraticamente acessível e participado.

---

148-149. Esta relação é igualmente comentada por Robert Antonio (1990, pp. 99-100).

<sup>56</sup> Veja-se Levine, 1995: 57.

<sup>57</sup> «I no longer believe in epistemology as the via regia.» (Habermas, 1986c: 150)

### Capítulo III

#### J. G. A. Pocock e as Linguagens Paradigmáticas

**S**endo sobretudo conhecido pelas suas obras sobre a história do pensamento político republicano, J. G. A. Pocock não deixa de ser, a exemplo do seu orientador de doutoramento, Herbert Butterfield, alguém profundamente interessado na história da historiografia e nas múltiplas concepções do “tempo” que encontramos ao longo da história.<sup>58</sup> Butterfield é, aliás, uma referência comum a Pocock e Quentin Skinner, o que constitui um sinal esclarecedor quanto à origem da posição metodológica historicista que perfilham.<sup>59</sup> Não obstante as diferenças que os distinguem, Pocock e Skinner partilham dois pontos fundamentais. A recuperação da tradição político-ideológica republicana que tem marcado a agenda da teoria e história do pensamento político dos últimos decénios e uma concepção da linguagem enquanto uma estrutura essencial para a interpretação da acção humana. A análise às suas propostas irá, pois, ser organizada em função destes dois temas: neste, e no capítulo que se segue, a linguagem constituirá o fio condutor da nossa análise às perspectivas metodológicas de Pocock e Skinner; a Parte II será, por inteiro, dedicada à reconstrução histórica proposta por estes autores do paradigma republicano de “Florença a Filadélfia”.

A intenção que percorre todos os textos metodológicos de Pocock é a de revolucionar a história do pensamento político através da transformação do aparelho conceptual da história e da forma como as estruturas linguísticas a estudar são percepcionadas. Estes dois elementos confluem numa única motivação metodológica na medida em que qualquer alteração da linguagem técnica usada pelos historiadores tem, inescapavelmente, consequências para o modo como o passado é concebido.

O pensamento pocockiano sobre estes temas foi influenciado por um conjunto de

---

<sup>58</sup> Vejam-se, a este propósito, Pocock, 1971 e Pocock, 1998.

<sup>59</sup> Como Skinner esclarece em *Liberty before Liberalism* (1998), apesar da validade da crítica que Butterfield dirigiu a Sir Lewis Namier, expoente maior da ortodoxia presentista da altura, terá sido Pocock quem ajudou a sair do impasse entre julgar que as teorias políticas são meras racionalizações *a posteriori* da acção política e supor que as acções políticas são exclusivamente motivadas pelos

autores - como Vico, Croce, Meinecke, Collingwood e Oakeshott - que, desde há muito, sublinhavam a natureza fundamental das tradições e das linguagens. Não é certamente accidental, pois, a utilização do conceito de “mundivisão” (*Weltanschauung*) para sugerir que as linguagens políticas não são somente meios de expressão política, mas também circunscrevem os limites da própria experiência política.<sup>60</sup> No entanto, cedo Pocock abandona esta designação em favor da noção de paradigma, entretanto sugerida por Kuhn. Um e outro, aliás, concordam em que o vocabulário técnico até então usado para analisar as linguagens do passado deveria ser substituído. Como vimos, é neste contexto que Kuhn se apropria da noção de paradigma e em torno dela desenvolve um aparelho conceptual influenciado por diversas fontes.<sup>61</sup> A crítica ao presentismo metodológico é uma constante em ambos. Se Kuhn criticava os historiadores da ciência responsáveis pelo mito do progresso racional e da natureza cumulativa do conhecimento científico, Pocock pretende oferecer uma alternativa aquilo que ele, tal como Skinner anos depois,<sup>62</sup> considera ser concepções míticas da história do pensamento político.

O que atrai Pocock na exposição kuhniana de ideias que já lhe eram familiares é a forma convincente como Kuhn demonstra a pressão exercida pelo paradigma dominante numa época sobre os seus aderentes. Tal como uma tradição ou uma concepção do mundo exerce autoridade sobre aqueles que vivem dentro dos limites do seu campo de actuação, um paradigma, através da natureza convencional (Wittgenstein) da linguagem que incorpora, desempenha uma função semelhante. Um paradigma, para Pocock, tem uma natureza fundamentalmente linguística porquanto os sujeitos só podem pensar, agir e dizer aquilo que podem verbalizar. Como explica em *Politics, Language and Time* (1971), um paradigma linguístico exerce um forte constrangimento sobre o discurso político de uma comunidade porque prescreve não só aquilo que um indivíduo pode ou não dizer, como a forma

---

princípios usados para as explicar. Veja-se Skinner, 1998, pp. 104 e ss.

<sup>60</sup> A aproximação a Dilthey é sintomática da orientação hermenêutica-historicista do pensamento pocockiano.

<sup>61</sup> Entre estas contam-se o idealismo alemão, a psicologia, as ciências médicas, a filosofia da linguagem e a história da arte. Veja-se Kuhn, 1962.

<sup>62</sup> A influência de Pocock é explicitamente reconhecida quando Skinner discute a “mitologia da coerência”. Veja-se Skinner, 1969, p. 16.



como se expressa.<sup>63</sup> No entanto, um paradigma não se confunde com a linguagem que compreende. Um vocabulário, linguagem ou universo discursivo pode tornar-se num paradigma se desempenhar as funções que definem este último. Em primeiro lugar, um paradigma tem certas características estruturais que transcendem os contextos históricos em que são aplicados: é uma estrutura linguística relativamente estável que determina ou condiciona as questões que é possível formular e a amplitude de respostas possíveis.<sup>64</sup>

Em segundo lugar, e ao contrário do que sugere Tarlton,<sup>65</sup> Pocock não concebe uma linguagem paradigmática como “repositório de significados” indisponível aos indivíduos capazes de fala e acção; pelo contrário, um paradigma consiste num *continuum* de níveis de abstracção e significado em função dos quais os sujeitos articulam uma linguagem - aliás, uma linguagem articulada num determinado nível de abstracção «*can always be heard and responded to upon another.*» (Pocock, 1971, p. 21) A importância da interpretação individual é, desta forma, sublinhada. Daqui decorre, igualmente, a concepção pocockiana de que paralelamente a uma linguagem da política numa sociedade, existe sempre uma “política da linguagem”. Concordando com Austin em que as pessoas fazem coisas com as palavras, Pocock entende qualquer gesto vocal como um acto político, na medida em que permite aos grupos que definem e promovem a linguagem paradigmática exercer poder sobre aqueles que não são capazes de se libertar da mundivisão projectada pelo paradigma. O mesmo é dizer que as linguagens paradigmáticas são sempre potencialmente instrumentos de poder político dado que podem ser usadas para criar ou modificar a própria capacidade de percepção da realidade de todos quantos estão sob o seu âmbito de autoridade.

Em terceiro lugar, e comprovando a autonomia individual dos agentes face às estruturas linguísticas paradigmáticas, Pocock distingue duas formas através das quais os paradigmas são susceptíveis de se transformar. De forma mais subtil do que a sugerida por Kuhn,<sup>66</sup> Pocock argumenta que uma revolução conceptual pode

---

<sup>63</sup> Pocock, 1971, p. 18.

<sup>64</sup> Pocock, 1971, pp. 33-34.

<sup>65</sup> Tarlton, 1973, p. 317.

<sup>66</sup> Segundo o qual um paradigma científico ou mudava de forma continuada, através do

ocorrer em resultado de uma atitude crítica relativamente às linguagens existentes. Uma linguagem é implicitamente subscrita por um indivíduo pelo mero facto de que um argumento é levado a cabo nos termos por aquela definidos. Isto não significa, porém, que o agente linguístico, ao participar num “jogo de linguagem” (Wittgenstein) definido pelo paradigma, não seja capaz de explorar os múltiplos significados das palavras que utiliza e de examinar as funções desempenhadas pelos conceitos em jogo. Existe, pois, uma tensão essencial entre a função estruturadora de uma linguagem paradigmática (devido à sua natureza convencional) e a natureza inescapavelmente criativa do falar.

Uma outra forma de revolução conceptual pressupõe um grau de autonomia individual ainda mais elevado - é a chamada “revolução romântica”. Neste caso, um limitado número de actores políticos revolucionários desempenham uma oposição activa face ao paradigma dominante, recorrendo para o efeito a linguagens políticas alternativas. Para Pocock, uma linguagem paradigmática não esgota todo o espaço semântico à disposição dos actores: estes têm sempre à sua disposição, caso estejam para tal motivados, um conjunto de vocabulários alternativos presentes, por exemplo, em textos do passado. E, assim, Pocock sugere aquela que será a função da história mais relevante para a nossa argumentação - a capacidade de criticar o presente aprendendo com experiências do passado.

Maquiavel é um exemplo daquilo que Pocock tem em mente. A Florença dos finais do século XIV, princípios do século XV viveu momentos de perturbação política que criavam a impressão de resultarem de caprichos inescrutáveis do destino, tornando desadequados os meios convencionais de os tornar inteligíveis ou previsíveis. Maquiavel, recorrendo a vocabulários contemporâneos e da Roma Antiga, operou uma “revolução conceptual” ao conceber o indivíduo como criador do seu próprio destino, capaz de combater os caprichos da fortuna com a *virtu*. Para Pocock, românticos revolucionários como Maquiavel «*render permanent in the human situation that moment at which paradigms cease to define one's own identity and*

---

solucionamento sistemático de anomalias, ou mudava de forma radical dando origem à sua substituição por um outro. Se a primeira é uma mudança num paradigma, a segunda é uma mudança de paradigma, entretanto tornado incomensurável face ao anterior - ocorre um “deslocamento da gestalt”. Veja-se Kuhn, 1962, p. 143.

*rebellion against them becomes a necessity.*» (1980, pp. 58-59)

Uma outra propriedade dos paradigmas, particularmente relevante para os nossos propósitos, diz respeito à sua propensão para emigrarem de um contexto para outro. Pocock identifica dois tipos de migração. Em primeiro lugar, um paradigma pode emigrar de uma área linguística especializada para uma outra.<sup>67</sup> Uma vez que encontramos linguagens paradigmáticas especializadas em domínios de actividade como o direito, a ciência ou a religião, Pocock sugere que estes paradigmas subpolíticos podem migrar para o domínio político de molde a reforçar, por via da sua autoridade, a ordem política existente.<sup>68</sup> Em segundo lugar, a migração assume um carácter geográfico e temporal quando um paradigma emigra de um país para outro onde desempenha funções de natureza semelhante num domínio de actividades análogo. Esta é a principal forma de migração paradigmática trabalhada por Pocock.

Com efeito, uma parte substancial da sua carreira tem sido devotada à demonstração de como o paradigma do republicanismo clássico (ou do humanismo cívico, seguindo a terminologia introduzida por Hans Baron<sup>69</sup>) foi preponderante nas cidades-estado Italianas do início do século XVI, e de que forma emigrou, no decurso do século seguinte, para Inglaterra, e continuou o seu percurso até à América do século XVIII. A cartografia deste percurso (Capítulo II, Parte II) é um elemento chave desta Dissertação de Mestrado. Será sobre as teses de Pocock que tentaremos fundamentar a nossa tese de que no discurso político dos pragmatistas americanos dos finais do século XIX e princípios do século XX podem ser encontrados ecos de uma retórica republicana, cujo declínio coincidiu com a fundação da república americana.

---

<sup>67</sup> Pocock, 1971, p. 22.

<sup>68</sup> A comprovação de que esta ideia ocupa uma posição privilegiada no pensamento pocockiano encontra-se no facto de que um exemplo deste tipo de migração pode ser encontrado no seu primeiro livro. Em *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957), Pocock defende que, no debate político da Inglaterra do século XVII, o argumento de autoridade de uma antiga e imemorial constituição (a Magna Carta de 1215) em que a existência e direitos do parlamento eram defendidos, foi usado para sugerir que o rei não tinha qualquer autoridade para interferir sobre algo que ele próprio não criou e a que devia obediência.

<sup>69</sup> Veja-se Baron, Hans, (1955), *Humanistic and Politic Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; (1966) *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press.

## Capítulo IV

### Significado e Contexto: O Método de Skinner

**N**a sua mais recente reflexão sobre questões metodológicas,<sup>70</sup> Quentin Skinner faz um retrospectiva da chamada Escola de Cambridge, de que ele próprio é um elemento destacado. Uma “escola” composta, na sua maioria, por historiadores cujo denominador comum é justamente um desejo em sublinhar «*the historicity of the history of political theory and of intellectual history more generally.*» (2001, p. 176) No entanto, a forma como Skinner vem interpretando esta orientação geral apresenta algumas diferenças face à interpretação de Pocock. Gostaríamos de iniciar este último capítulo com um confronto entre estas duas abordagens, cuja familiaridade não nos deve ocultar a distância que separa os caminhos para que apontam.

A principal diferença entre Skinner e Pocock não é, como alguns sugerem, a diferente escala das respectivas análises - será o *Machiavellian Moment* um estudo mais estrutural e preocupado com a *longue durée* do que o *Foundations of Modern Political Thought*? -, mas a unidade de análise com que operam. Se para Pocock «*the individuals of my story are paradigms rather than people, concepts whose changing use is best traced by constructing models of long-term change*» (19??, p. 161), Skinner privilegia o uso de conceitos em argumentos particulares. Isto é particularmente evidente se confrontarmos as suas metodologias de trabalho. Skinner diz-nos que devemos começar por elucidar o significado das elocuições em que estamos interessados, analisando em seguida o contexto em que ocorreram de modo a determinar como é que estas elocuições se relacionam com outras dedicadas ao mesmo tema<sup>71</sup> - a força do seu argumento é que o estudo rigoroso do contexto histórico é uma parte do próprio acto de interpretação. Já Pocock, por seu turno, ao problematizar em maior profundidade as implicações do próprio acto de interpretação, sugere uma historiografia centrada na identificação da «*persistence in*

---

<sup>70</sup> Veja-se Skinner, 2001.

*certain historical sequences of certain paradigms, institutionalized in certain texts.»* (Pocock, 1985, p. 22) <sup>72</sup> O historiador pocockiano deverá, pois, reconhecer que a aplicação concreta de cada paradigma num determinado contexto histórico é única e irrepetível; todavia, como vimos, faz parte do carácter de um paradigma que não seja confundido com a sua aplicação, dado o carácter estrutural e estável das ideias que compreende, e que possa ser discutido na paralinguagem de todos quantos o reconstroem historicamente. É uma questão de investigação histórica definir-se quantas vezes foi um determinado vocabulário paradigmático aplicado em diferentes contextos. Esta conclusão define, em grande medida, o âmbito da nossa própria estratégia teórico-metodológica; mas como é em Skinner que encontramos a variante metodológica que a completa, passemos agora à discussão das suas teses.

Skinner, em “Meaning and Understanding the History of Ideas” (1969), <sup>73</sup> expõe o seu argumento da seguinte forma: *«My procedure will be to uncover the extent to which the current historical study of ethical, political, religious, and other such ideas is contaminated by the unconscious application of paradigms whose familiarity to the historian disguises an essential inapplicability to the past.»* (Skinner, 1969, p. 7) As histórias que incorrem nos erros do presentismo podem ser, sugere, mais propriamente designadas por “mitologias”. Ou seja, aquilo que Skinner pretende evitar, desde o início da sua carreira, <sup>74</sup> é a introdução anacrónica de questões contemporâneas ao intérprete no acto de interpretação de textos do passado.

O seu argumento começa com a mitologia dos clássicos, quer seja enquanto biografias intelectuais, quer seja como histórias das ideias. <sup>75</sup> A principal dificuldade

---

<sup>71</sup> Veja-se Skinner, 1988, p. 275.

<sup>72</sup> Como Pocock nos explica na introdução ao primeiro volume da sua mais recente obra, *Barbarism and Religion* (1999), os seis volumes de *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88) de Edward Gibbon, devem ser analisados como um texto escrito sob a influência de múltiplos contextos. Em particular, devemos passar da análise deste texto para o estudo de obras citadas ou relacionadas de forma a melhor reconstruir a mundivisão gibboniana: *«a study of the world in which it existed, not confined to its genesis in that world.»* (Pocock, 1999, p. 10)

<sup>73</sup> Deve ser sublinhado que James Tully considera este artigo como sendo um dos *«most searching and destructive criticisms of the discipline of the history of ideas in recent times.»* (Tully, 1988, p. 4)

<sup>74</sup> Vejam-se os artigos sobre Hobbes, escritos num contexto de controvérsia com as teses de Howard Warrander: Skinner, Quentin, (1964), «Hobbes’ *Leviathan*», in *Historical Journal*, vol. 7, pp. 321-323; Skinner, Quentin, (1972), «Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy», in *The Interregnum: The Quest for Settlement*, ed. G. E. Aylmer, London, Macmillan, pp. 79-98.

<sup>75</sup> Veja-se Skinner, 1969, pp. 11-12.

destas estratégias reside na reificação de certos “conceitos” em detrimento dos múltiplos contextos sócio-linguísticos que lhes definem os seus significados: em vez de estudarmos a mera ocorrência dos conceitos, Skinner, tal como Pocock, sugere que devemos analisar essas ocorrências por referência aos contextos que lhes conferem significado (não necessariamente o contexto imediato, mas o contexto relevante para o autor) - em vez de *sentences*, a unidade de análise são os *statements*. Reiterando esta importante tese, Skinner escreveu recentemente que «*This is why, in spite of the long continuities that have undoubtedly marked our inherited patterns of thought, I remain unrepentant in my belief that there can be no histories of concepts as such; there can only be histories of their uses in argument.*» (1988, p. 283) A nossa concordância com esta posição metodológica é total; a reconstrução diacrónica que levaremos a cabo do pensamento político de Mead e Dewey procurará não apenas reconstruir os pressupostos <sup>76</sup> que reflectem as “longas continuidades” de que fala Skinner (numa óbvia referência aos paradigmas de Pocock), mas sobretudo fazê-lo à luz das controvérsias que lhes deram origem e lhes dão significado.

Skinner sumariza então a sua perspectiva metodológica. Uma vez mais, reafirma a pretensão de que o autor tem uma autoridade especial sobre as suas intenções, sublinhando que «*no agent can eventually be said to have meant or done something which he could never be brought to accept as a correct description of what he had meant or done*» (Skinner, 1969, p. 28), o que exclui a possibilidade de que uma descrição aceitável do comportamento do agente pudesse resistir à demonstração de que era dependente de critérios de classificação ou descrição indisponíveis ao próprio agente. Deve ser, no entanto, salientado que Skinner, num artigo posterior, rejeita esta pretensão algo forte sobre a “autoridade do agente” sobre as suas intenções. De facto, em “Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts” (1972), Skinner recuando da posição defendida em 1969, argumenta que, apesar de qualquer agente estar numa posição privilegiada quando produz declarações (*statements*) sobre as suas intenções e acções, o próprio autor não é autoridade final sobre esta questão. O confronto desta tese com a posição de Pocock ajudar-nos-á a esclarecer a nossa própria estratégia.

---

<sup>76</sup> Pocock, 1985, pp. 24-25.

Segundo este último, o intérprete de textos passados recorre, com ou sem consciência disso, a uma paralinguagem (ou metalinguagem) para descrever e explicar as linguagens empregues pelos autores em estudo, i.e., «*to explicate the implicit and present the history of a discourse as a kind of dialogue between its intimations and potentialities, in which what was not always spoken will be spoken by him.*» (Pocock, 1985, p. 11) A consciência de que um intérprete é também um autor, conjugada com a pretensão de reconstrução histórica dos usos de conceitos em argumentos diacronicamente ordenados, guiará a nossa interpretação dos escritos políticos dos pragmatistas americanos (Parte III).

Estas propostas metodológicas deram origem a um alargado conjunto de críticas,<sup>77</sup> e Skinner tem sido acusado de ser um idealista, um materialista, um positivista e um relativista.<sup>78</sup> Vendo como Skinner responde a estas críticas, ficaremos em condições de comparar a sua posição com as de outros autores, bem como de averiguar como ele reajusta a sua posição em resposta àquilo que considera serem críticas fundamentadas. O resultado poderá ser considerado a mais recente e fiel descrição das teses metodológicas de Skinner.<sup>79</sup> A relação entre intenção, significado de um texto, e o contexto relevante é clarificada quando Skinner responde à crítica de que não reconhece a classe dos actos ilocutórios não-intencionais.<sup>80</sup> A sua resposta é a de que enquanto os actos ilocutórios são identificados pelas intenções, a força ilocutória dos actos de fala é «*mainly determined by their meaning and context.*» (Skinner, 1988, p. 266) Isto significa que os actos ilocutórios podem conter, independentemente da intenção do indivíduo, vários tipos de força ilocutória – por

<sup>77</sup> Vejam-se, por exemplo, Parekh e Berki, 1973; Taylor, 1988; Tarlton, 1973.

<sup>78</sup> Skinner, 1988, p. 231.

<sup>79</sup> Como ele próprio afirma, «*If there is anything in the following remarks which does in fact conflict with anything I have already said, I should like what follows to be taken as the statement of what I actually believe.*» (Skinner, 1988, p. 235)

<sup>80</sup> Skinner, 1988, p. 265. Segundo a filosofia da linguagem anglo-saxónica, um acto de fala é um acto praticado quando são proferidas palavras. Quando proferimos uma sequência de palavras com sentido, diz-se que produzimos um “acto locutório”. Já um “acto ilocutório” remete para o facto de que ao dizermos qualquer coisa, estamos simultaneamente a fazer algo (como prometer, ameaçar, elogiar, etc.). Por fim, um “acto perlocutório” refere-se aos efeitos produzidos sobre os ouvintes, como assustar ou entristecer. Austin, em *How to do Things with Words* (1962), distingue os seguintes actos ilocutórios: 1) “*verdictives*”, em que é dado um veredicto por um júri ou árbitro; 2) “*exercitives*”, em que se exerce poder, direitos ou influência; 3) “*commissives*”, em que o locutor fica obrigado a cumprir, por exemplo, uma promessa; 4) “*behabitives*”, que cobrem atitudes sociais tão diferentes como dar os parabéns, pedir desculpa ou desafiar; 5) “*expositives*”, em que explicamos em que medida as elocuções proferidas expõem aquilo que estamos a fazer (por exemplo, “respondendo à sua pergunta”). Veja-se Austin, 1962, pp. 151-152.

exemplo, quando alguém profere uma ameaça, pode estar, simultaneamente, a informar o seu oponente. Kenneth Minogue critica este ponto sugerindo que Skinner mistifica algo (alegadamente) claro e natural – a comunicação humana. A isto responde Skinner reafirmando a necessidade de se descodificar aquilo que um autor poderá ter querido dizer ao escrever aquilo que escreveu, ou seja, devemos tentar reconstruir com que intenção o autor escreveu o que escreveu. E, recuperando um exemplo que havia apresentado em 1971 de um polícia que tenta avisar um jovem que andava sobre gelo fino,<sup>81</sup> Skinner questiona: «*Was the utterance (the meaning of which is certainly clear) meant as a warning, a criticism, a reproach, perhaps only a joke, or what? Even in such a oversimplified case, the answer will never be clear in the surface.*» (Skinner, 1988, p. 268) Mantém-se, porém, a possibilidade de se descodificar a força ou acto ilocutório de um dado acto de fala se se seguir um método adequado.

É precisamente isto que Jeffrey Alexander critica quando identifica a confiança demonstrada por Skinner em descodificar a força ilocutória das elocuções proferidas no passado e registadas por escrito com a confiança empiricista na transparência do mundo social. Contra abordagens intencionalistas como a de Skinner, Alexander defende a “autonomia do texto” - qualquer texto contém um elemento de ambiguidade que só pode ser suplantado pela imaginação. E, num importante comentário para a nossa análise de Habermas, Alexander enfatiza: «*My own work on the contradictory character of great social theory suggests, similarly, that “unconscious deceit” is endemic to such theorizing; in light of this, to pursue the meaning of a theory through the author’s conscious intent [like Skinner suggests] would surely be barking up the wrong tree.*» (Alexander, 1993, p. 49)<sup>82</sup> uma crítica de natureza semelhante é apontada por John Keane, para quem a ideia de recuperar

---

<sup>81</sup> Skinner, 1971, p. 2.

<sup>82</sup> Devemos, neste ponto, chamar a atenção para aquilo que aparenta ser uma contradição em Alexander. Se, na passagem acima transcrita, ele defende inequivocamente a tese da “autonomia do texto” contra o intencionalismo proposto por Skinner, num artigo publicado três anos mais tarde, ele assevera-nos que «*To ascertain the relevance to an intellectual of preceding work, we must ask a question more like the following: When Parsons was preparing the Structure, what did he think he was doing, and why?*» (Alexander and Sciortino, 1996, p. 164). Tentando evitar o “externalismo” do estudo que Charles Camic produziu sobre Parsons (Camic, 1992), parece que Alexander acaba por subir a árvore intencionalista de Skinner. Para a resposta de Camic, veja-se Camic, 1996.



intenções assenta sobre um modelo positivista.<sup>83</sup>

Skinner considera ser esta a crítica mais importante que os seus críticos lhe apontaram.<sup>84</sup> Concedendo a impossibilidade de um qualquer tipo de entendimento por mera empatia, Skinner sublinha a natureza publicamente legível das intenções com que qualquer indivíduo desempenha um acto de comunicação bem sucedido.<sup>85</sup> A sua posição pode, pois, ser descrita da seguinte forma. Os textos são formas de acção; o entendimento dos textos exige a reconstrução das intenções (as forças ilocutórias) com que foram escritos; as acções, tal como os textos, são de natureza pública e incorporam significados intersubjectivos que se encontram cognitivamente disponíveis.<sup>86</sup> Ainda que intenção e significado não devam ser identificados, isto não significa que a recuperação de intencionalidade seja irrelevante para a interpretação de textos. Pelo contrário, a interpretação de palavras escritas deve procurar reconstituir o que é que o autor estava a fazer ao escrever as sequências de palavras em estudo, recorrendo ao contexto relevante para reconstruir a controvérsia em que aquelas palavras foram escritas. As palavras são instrumentos usados para esgrimir argumentos entre partes em conflito - eis a metáfora do método skinneriano.<sup>87</sup>

Um dos exemplos mais célebres deste método<sup>88</sup> é o que se refere à interpretação da tese de Maquiavel, “Um príncipe tem de aprender como não ser virtuoso”.<sup>89</sup> Skinner sugere que devemos supor que conhecemos perfeitamente o contexto social e político em que esta tese foi produzida. Ainda assim, são possíveis duas leituras antagónicas.

---

<sup>83</sup> Keane, 1988, p. 209.

<sup>84</sup> Entre os quais se encontra Hans-Georg Gadamer. Para este autor, a ideia de intencionalidade simplesmente não está disponível. Como diz em *Truth and Method* (1975), «*The real meaning of a text, as it speaks to the interpreter, does not depend upon the contingency of the author and whom he originally wrote for. It is partly determined also by the historical situation of the interpreter and hence by the totality of the objective course of history.*» (Gadamer, 1975, p. 264) Nesta linha de raciocínio, Gadamer é acompanhado por Paul Ricoeur e a sua teoria da interpretação que sublinha a “significado público” do texto, e por Jacques Derrida que argumenta que os conjuntos de significados não possuem um centro lógico e que, portanto, todos os textos deveriam ser “descentrados” dos seus autores.

<sup>85</sup> «*Nothing in the way of “empathy” is required, since the meaning of the episode is entirely public and intersubjective.*» (Skinner, 1988, p. 279)

<sup>86</sup> Skinner, 1988, p. 280.

<sup>87</sup> Veja-se Taylor, 1988.

<sup>88</sup> Skinner, 1969, p. 46.

<sup>89</sup> As palavras de Maquiavel são: «*Aussi est-il nécessaire à un prince, s’il veut se maintenir, d’apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n’en pas user selon la nécessité.*» (1984, p. 148)

Por um lado, este tipo de conselho cínico era relativamente comum nos tratados morais do Renascimento (neste caso, Maquiavel estaria simplesmente a aconselhar uma atitude moralmente aceite na sociedade do seu tempo); por outro, quase ninguém havia publicamente aconselhado tal coisa anteriormente (neste caso, Maquiavel estaria a rejeitar uma perspectiva moral estabelecida). Ora, apenas uma destas leituras pode estar correcta - pretendia Maquiavel *subverter ou apoiar* uma das perspectivas morais mais importantes do seu tempo?

Skinner crê que uma leitura atenta e subversiva do livro em questão e do capítulo XV em particular (onde se encontra aquela passagem crucial), ao contrário do sugerido por Leo Strauss em *Persecution and the Art of Writing* (1952),<sup>90</sup> não parece ser suficiente para ajudar-nos a encontrar uma resposta. Ou seja, uma metodologia puramente presentista não resolve este problema. Mas o estudo do contexto social também não parece resolver definitivamente a questão, na medida em que cada uma daquelas interpretações foi apresentada por diferentes leituras do mesmo contexto. A solução parece residir em entender o que Maquiavel pretendia dizer quando escreveu aquela frase. E só se consegue perceber tal coisa se entendermos toda a rede de relações linguísticas estabelecidas entre todas as múltiplas declarações produzidas no mesmo contexto. Ou seja, temos que reconstruir o contexto linguístico a partir do estudo de toda a gama de comunicações que poderiam ter sido convencionalmente produzidas naquela época:

*What I am claiming is that we should start by elucidating the meaning, and hence the subject matter, of the utterances in which we are interested. We should then turn to the context of their occurrence in order to determine how exactly they connect with, or relate to, other utterances concerned with the same subject matter. (Skinner, 1988, p. 275)*

Pode ser encontrado um exemplo desta estratégia no capítulo que se segue. Se Skinner é a influência maior nesse capítulo, o título da Parte II, “Republicanism de Florença a Filadélfia” denuncia a influência de Pocock, ao referir-se a uma migração

---

<sup>90</sup> Strauss defende que, durante épocas de perseguição política ou religiosa, os autores defensores de posições heterodoxas desenvolvem uma «*peculiar technique of writing*», i.e., escrevem «*between the lines*.» (1988, 24) Uma vez que «*thoughtless men are careless readers*» (1988, p. 25), o intérprete inteligente e arguto deve rejeitar a metodologia historicista então emergente e recuperar a «*earlier tendency to read between the lines of the great writers...*» (1988, p. 32). Para uma crítica a esta posição, veja-se Skinner, 1969, pp. 21-22.

do vocabulário político clássico da Itália renascentista de Maquiavel até à América de Jefferson, com uma escala na Inglaterra de Harrington. A análise ao primeiro destes momentos constitui o tema do próximo capítulo.

## **Parte II**

### **Aplicando o Método.**

#### **O Republicanismo de Florença a Filadélfia**

## **Capítulo I**

### **O Maquiavel de Skinner**

**E**m 1969, na conclusão daquele que hoje poderíamos dizer ser o mais influente texto da Escola de Cambridge, Skinner atribui à história das ideias sociais e políticas a função de nos revelar as teorias, hoje esquecidas, de que mesmo os nossos conceitos mais familiares foram um dia parte integrante.<sup>1</sup> Criticando aqueles que, como Habermas, usam racional e selectivamente alguns “sobreviventes conceptuais” da história das ideias, Skinner oferece-nos um instrumento valioso para pensar uma alternativa à concepção dominante, de cariz positivista, de como a teoria e a história da teoria se devem relacionar. O valor da sua proposta reside na distância crítica que podemos ganhar relativamente às nossas próprias convicções. Isto traduz-se, em termos teóricos, na capacidade de olhar para os conceitos com que trabalhamos e perguntar: “Será que este conceito teve algum dia um significado que me permita criticar e eventualmente abandonar as minhas actuais convicções?” - Habermas não se permite colocar tal questão. A única questão que levanta é: “Como poderei reconstruir este conceito de forma a que, uma vez integrado no meu sistema teórico, possa contribuir para a resolução dos problemas que me preocupam?” Esta auto-referencialidade é, como procuraremos demonstrar, uma das principais dificuldades da sua estratégia teórico-metodológica.

É, portanto, particularmente significativo que Skinner atribua à conclusão de 1969 o estatuto de ponto de partida para a sua análise da concepção maquiavélica de liberdade política.<sup>2</sup> Ver o seu método aplicado a um intérprete da tradição clássica republicana como Nicolau Maquiavel é a razão de ser deste capítulo. Nas páginas que se seguem, iremos averiguar como a reconstrução duma experiência histórica concreta (a interpretação que Maquiavel faz do republicanismo clássico, no contexto da Florença do início do século XVI) nos permite abordar o debate contemporâneo sobre o conceito de liberdade política. Adicionalmente, tal recuperação dar-nos-á um

---

<sup>1</sup> Skinner, 1969, pp. 52-53.

instrumento corrector da reconstrução racional do paradigma republicano cívico levada a cabo por Habermas (Capítulo II, Parte IV).

O objectivo de Skinner é usar a história das ideias para alargar o nosso entendimento sobre a noção de liberdade política,<sup>3</sup> rejeitando a dicotomia delineada por MacIntyre entre individualismo liberal e a tradição aristotélica.<sup>4</sup> A concepção dominante, de cariz liberal, atribui à liberdade um carácter essencialmente negativo. Podemos encontrar um exemplo desta concepção em Isaiah Berlin, para quem a liberdade de uma sociedade, grupo ou classe mede-se pela força das barreiras que impedem que um indivíduo imponha a sua vontade a outro, e pelo número e importância dos caminhos que estas barreiras permitem que os seus membros usufruam.<sup>5</sup> Em termos gerais, todo o pensamento político contratualista, de Hobbes a Rawls,<sup>6</sup> passando por Kant, opera preferencialmente com uma concepção negativa de liberdade. A liberdade é pensada por estes autores como um conceito que exprime uma “oportunidade”, como nada mais do que a ausência de constrangimentos e, por conseguinte, como sendo autónoma face à consecução de quaisquer fins ou objectivos concretos.

A adopção de tal concepção negativa de liberdade parece implicar a rejeição de duas ideias centrais à tradição política aristotélica. A primeira, que podemos encontrar, por exemplo, em Rousseau, refere-se ao facto de que a manutenção das liberdades pessoais exige ou depende do desempenho de actividades em prol do interesse público. A segunda, relacionada com a anterior, remete para a necessidade de certo tipo de qualidades para o exercício bem sucedido dessas actividades. Quer a ideia de que a liberdade individual está dependente da noção de “serviço público”, quer a ideia de que depende de “virtudes cívicas” são rejeitadas sob o argumento de que é uma confusão inaceitável tentar associar liberdade e dever cívico - qualquer tentativa

---

<sup>2</sup> Skinner, 1984.

<sup>3</sup> Entendida como a liberdade de acção à disposição dos indivíduos no quadro dos limites que a sua pertença a uma comunidade política lhes impõe. Veja-se Skinner, 1984, p. 194.

<sup>4</sup> MacIntyre, 1981, p. 241.

<sup>5</sup> Berlin, 1969, p. 166.

<sup>6</sup> O primeiro princípio de justiça definido por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971), de raiz claramente kantiana, consagra uma concepção negativa de liberdade: «Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.» (Rawls, 1993: 239)

nesse sentido procura simplesmente «*to throw away a metaphysical blanket over self-deceit or deliberate hypocrisy.*» (Berlin, 1969, p. 171) Ainda assim, devemos salientar que o próprio Berlin concede que, se acrescentarmos uma simples premissa - a de que os seres humanos são seres morais com alguns fins verdadeiros e objectivos racionais cuja liberdade depende de viverem numa comunidade que valoriza tais fins e objectivos -, as ideias de serviço público e virtudes cívicas tornam-se razoáveis e aceitáveis.

Mas há quem defenda, como Charles Taylor,<sup>7</sup> que esta premissa não só pode como deve ser incluída, uma vez que a liberdade, em vez de ser concebida como uma “oportunidade”, deve ser pensada enquanto um “exercício”. Deste ponto de vista, as noções de serviço público e virtudes cívicas reassumem um papel preponderante na formulação do conceito de liberdade, entretanto provido de um carácter positivo. Se se opera com uma “natureza humana” socialmente constituída, como Taylor sugere, não é de todo implausível considerar-se que a realização pessoal está, de algum modo, associada ao destino da comunidade de pertença. Daqui decorre a necessidade de se conceber a prática de virtudes como a forma por intermédio da qual podemos alcançar os fins que nos tornam realmente livres.

O debate entre aqueles que concebem a liberdade com uma “oportunidade” e aqueles que a vêem como um “exercício” (usando a terminologia sugerida por Taylor) assenta sobre uma disputa fundamental sobre a natureza humana - pode ou não definir-se objectivamente um ideal de realização humana? Aqueles que respondem pela negativa, separam liberdade dos ideais de serviço público e virtudes cívicas; os que consideram que “sim, pode definir-se uma noção objectiva de *eudaimonia*”, sugerem que só cidadãos virtuosos orientados para o serviço da coisa pública se encontram, de facto, em liberdade. Isto significa que todos os participantes neste debate partilham um pressuposto essencial: só se dermos um conteúdo à noção de “realização pessoal” é que poderemos relacionar liberdade negativa e actos virtuosos de serviço público. O objectivo de Skinner, ao reconstruir historicamente o republicanismo de Maquiavel, é desmentir esta assumpção. A sua tese é a de que é possível recuperar uma tradição de pensamento sobre a liberdade política em que se

combina uma ideia negativa de liberdade (como não obstrução dos indivíduos na prossecução dos seus objectivos) com as noções de serviço público e virtudes cívicas.

8

No entanto, uma dúvida deve ser dissipada antes de avançarmos para a análise da reconstrução histórica propriamente dita. “Não seria possível”, poderia perguntar um céptico das possibilidades de articulação entre teoria e história da teoria, “delinear um argumento puramente analítico que conjugasse liberdade negativa e virtudes cívicas ao serviço do bem público?” A ter uma resposta positiva, a nossa tese teórico-metodológica sofreria um forte revés.

Pensamos, todavia, que a resposta a tal questão deve ser negativa. Desde logo, um argumento desse tipo exigiria que, ao associarmos a ideia de liberdade como não obstrução (“ser-se livre de”) com a obrigação de desempenhar actos virtuosos ao serviço do bem comum, abandonássemos a noção moderna de direitos individuais - como poderíamos “ser livres de” estar obrigados a servir o bem comum, senão prescindindo da esfera inviolável dos direitos individuais? Tal abandono, a ser equacionado, seria manifestamente indesejável. Uma outra crítica contra um argumento puramente analítico aponta para a incongruência associada à tentativa de conjugar a ideia de liberdade negativa e princípios como a virtude: estaríamos a confundir “oportunidade” e “exercício”, duas noções legítimas embora perfeitamente autónomas.

A única forma de evitar tais críticas, abandonando a pretensão de conceber uma conjugação puramente analítica entre liberdade negativa e virtude e serviço público, é, segundo Skinner, *«to eschew conceptual analysis and turn instead to history.»* (1984, p. 200) Mas, poderia questionar um crítico das potencialidades teóricas da história da teoria, “Qual a relevância de textos escritos há séculos ou milénios atrás para a resolução dos problemas que temos perante nós?”, ao que Skinner poderia retorquir, observando que “a história das ideias sociais e políticas só é relevante se a pudermos usar como um espelho para fazer reflectir as nossas convicções e

---

<sup>7</sup> Veja-se Taylor, 1979.

<sup>8</sup> Skinner, 1984, p. 197.



pressupostos de volta à nossa pessoa.”<sup>9</sup>

A experiência histórica que Skinner pretende reconstruir é uma linha de argumento tributária da teoria da cidadania republicana da Roma Antiga, que conheceu um curto mas influente renascimento na Europa dos séculos XV e XVI, antes de se ver eclipsada por modelos mais individualistas, de natureza contratualista, que alcançaram uma situação de hegemonia no decurso do século XVII. O predomínio quase absoluto do paradigma jusnaturalista foi tal que de então em diante qualquer teoria da liberdade negativa não poderia (alegadamente) ser pensada senão por relação a uma teoria dos direitos individuais. De Hobbes a Nozick, o axioma a partir do qual se trabalha é o de que os indivíduos possuem um conjunto de direitos inalienáveis, na medida em que radicam no núcleo irrenunciável da natureza humana - daí *direitos naturais*.<sup>10</sup>

Apesar da “força paradigmática” desta teoria ser significativa, a verdade é que a visão de um paradigma dominante sem qualquer alternativa é questionável. Por exemplo, Pocock chama a nossa atenção para o facto de que o espaço público político da Inglaterra do século XVII ser uma arena de intenso debate e acesas polémicas.<sup>11</sup> Não deve ser, pois, de estranhar que um contemporâneo de Hobbes, James Harrington, tenha articulado uma teoria da liberdade política alternativa àquela que viria a tornar-se dominante, e cuja influência perdurou durante mais de um século e meio após a sua morte, tendo até, como Pocock procurou demonstrar, atravessado o Atlântico. Para Harrington, a adopção de um conceito negativo de liberdade, como sugerido por Hobbes, envolvia não só renunciar ao ideal clássico estóico de liberdade sob a lei, como prescindir dos ensinamentos de um contemporâneo cuja estatura o colocava ao nível das maiores autoridades romanas - Maquiavel.

---

<sup>9</sup> As suas palavras são: «*I wish to suggest instead that it may be precisely those aspects of the past which appear at first glance to be without contemporary relevance that may prove upon closer acquaintance to be of the most immediate philosophical significance. For their relevance may lie in the fact that (...) they enable us to stand back from our own beliefs and the concepts we use to express them, perhaps forcing us to reconsider, to recast or even (...) to abandon some of our current beliefs in the light of these wider perspectives.*» (Skinner, 1984, p. 202)

<sup>10</sup> Leo Strauss sugere, adicionalmente, que os direitos naturais são discerníveis pela razão humana e, por conseguinte, podem ser universalmente reconhecidos. Daqui decorre a existência de princípios de justiça também de carácter racionalmente universal. Veja-se Strauss, 1965, p. 9.

O ponto de partida desta reconstrução histórica não é consensual. Se Hans Baron, por exemplo, considera que só se pode falar numa ideologia republicana de auto-governo em Florença a partir do começo do século XV, Skinner, no que é acompanhado por Pocock,<sup>12</sup> é da opinião de que já na segunda metade do século XIII, com a divulgação da teoria moral e política de Aristóteles, o sistema republicano de cidades-estado (surgido um século antes) ficava finalmente provido dos meios para desenvolver uma ideologia cívica correspondente à sua prática política. De qualquer modo, o que importa reter é a ideia de que a recuperação da tradição aristotélica e a emergência do humanismo cívico florentino foram dois elementos de importância vital no desenvolvimento do pensamento republicano, e que ocorreram *antes* do momento em que a concepção de “direitos individuais” alcançou uma situação de hegemonia.<sup>13</sup>

Skinner procura garantir a plausibilidade da sua tese através da demonstração de que através da análise a certos textos da época podemos ter acesso ao universo intelectual da era pré-humanista. Concretamente, é sugerido que podem ser encontradas informações reveladoras quanto aos «*values and attitudes informing the conduct of city government in the pre-Renaissance period*» (1993a, p. 123) nos numerosos tratados dos professores de retórica das faculdades de direito da Itália medieval - os chamados *Dictatores*.<sup>14</sup> Duas ideias sobressaem da leitura destes tratados: não só se defende o carácter electivo dos regimes políticos republicanos contra a alternativa monárquica, como é frequentemente celebrada a *grandezza* dessas cidades. Porém, nos inícios do século XIV, começaram a surgir as primeiras dúvidas quanto a tais celebrações de paz - a tal facto não terá sido alheia a progressiva substituição, nessa mesma altura, dos sistemas tradicionais de governo comunal pelos regimes monárquicos dos *Signori*. Tais dúvidas assumiam um carácter distintamente

---

<sup>11</sup> Pocock, 1985, p. 34.

<sup>12</sup> Pocock, em “Between Gog and Magog” (1987), explica-nos que a sua apropriação da noção de “humanismo cívico” não implica a subscrição da tese de Baron de que a origem de tal conceito poderia ser localizada em certos textos literários produzidos em 1400-1402; pelo contrário, observa que «*The thrust of subsequent research has of course been to separate the assertion of civic values from the Viscontian war and discover it at increasingly earlier dates; Quentin Skinner has traced it back to Milanese dictatores in the time of Frederick Barbarossa.*» (1987b, p. 329)

<sup>13</sup> Skinner, 1993b, p. 301.

<sup>14</sup> Como Skinner nos explica, «*The value of these sources derives from the fact that a large number of the speeches and letters they contain were specifically designed for use on public occasions by such officials as ambassadors and city magistrates.*» (1993a, p. 123)

republicano. Seguindo o *De Officiis* de Cícero e o seu ideal de concórdia civil, a literatura desta altura deixa transparecer um receio de que a longos períodos de paz sob condições de liberdade cívica se pudessem suceder períodos de decadência e de tirania; para que tal acontecesse, bastava que a discórdia civil provocada pela luta entre facções rivais minasse a grandeza cívica, a trave-mestra dos regimes republicanos.<sup>15</sup>

A ideologia expressa nos escritos dos *Dictatores* assenta sobre as ideias de que a justiça é a base do bom governo; de que agir de forma justa é dar a cada indivíduo aquilo que lhe é devido; de que ao dar a cada um o que lhe é devido se mantém a concórdia civil, condição da grandeza de qualquer república; e de que o sistema de governo mais adequado para garantir que os governantes obedecem aos ditames da lei é aquele que lhes era mais familiar - o sistema baseado em assembleias de cariz electivo, que faziam lembrar a concepção republicana clássica de um “sistema de governo misto”. Daqui decorre a rejeição de regimes hereditários que limitam ou impossibilitam o auto-governo da comunidade política. Cícero, seguindo Catão contra César, é novamente a referência central. À tirania do príncipe hereditário deve opor-se a república de cidadãos em liberdade sob a lei.<sup>16</sup> Reencontramos, neste ponto, o conceito que tem servido de fio condutor a este capítulo, a noção de liberdade política. Na tradição republicana que vai de Cícero aos *Dictatores* italianos dos séculos XIII e XIV, um cidadão tem a sua liberdade garantida se, e só se, viver num regime político cujo carácter electivo o torna, a um tempo, súbdito e soberano. É por participar na condução da coisa pública que ele é livre de decidir o seu próprio destino.

Estamos, agora, em condições de abordar a discussão de Maquiavel sobre a concepção republicana de liberdade, nos *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1531). De acordo com Skinner, Maquiavel afasta-se num ponto crucial da tradição

---

<sup>15</sup> Cícero, no primeiro livro do seu *De Officiis*, distingue quatro virtudes cardinais: prudência, justiça, coragem e temperança (1948, p. 326). É à luz da segunda virtude (que remete para a preocupação com o bem comum) que Cícero afirma «*Those who disregard the interests of a part of the citizens, while they favor another part, introduce a pernicious influence into the state, sedition and party strife.*» (1948, p. 354)

<sup>16</sup> É a partir desta formulação de Cícero que *res publica* passa a referir-se exclusivamente a um sistema de governo electivo, deixando de designar toda e qualquer comunidade política. Veja-se

republicana clássica: a forma como a violência é concebida. De facto, o título do quarto capítulo do Livro I dos *Discursos* é revelador: “Como a desunião entre a plebe e o senado tornou a república romana livre e poderosa.”<sup>17</sup> Quando colocada em confronto com a concepção ciceroniana de concórdia civil, a insistência de Maquiavel em que os tumultos representam a principal causa da liberdade e da grandeza dá-nos um claro sinal da sua ruptura com o republicanismo clássico.<sup>18</sup>

No entanto, as semelhanças entre os argumentos defendidos por Maquiavel e as teses republicanas dos *Dictatores* (e, por extensão, das autoridades Romanas) são muito mais numerosas. Desde logo, Maquiavel subscreve inteiramente a ideia tradicional de que os fins mais desejáveis por qualquer cidade são a glória cívica e a grandeza.<sup>19</sup> Um segundo ponto de concordância é a importância atribuída à noção de bem comum - «*ce n'est pas le bien individuel, mais le bien général qui fait la grandeur des cités*», para logo acrescentar que «*Le bien général n'est certainement observé que dans les républiques.*» (Maquiavel, 1998, p. 297) Por último, Maquiavel recupera a concepção republicana de grandeza cívica, associando-lhe duas proposições: primeiro, nenhuma cidade pode alguma vez alcançar a grandeza se não promover uma forma de vida livre; segundo, nenhuma cidade pode alguma vez promover tal forma de vida a não ser que possua uma constituição republicana, i.e., um “sistema de governo misto”.<sup>20</sup> Estamos, uma vez mais, perante a teoria republicana clássica da liberdade política, agora interpretada por Maquiavel; vejamos como ele a reconstrói.

Nos primeiros capítulos do Livro I dos *Discursos*, Maquiavel distingue dois grupos de cidadãos cujas disposições (*umori*) sempre foram diferentes: se os ricos e poderosos (os *grandi*) tendem a desejar poder e glória, a plebe procura viver em segurança, livre de quaisquer interferências. Skinner considera que Maquiavel opera com uma concepção negativa de liberdade - os agentes individuais, sobretudo os plebeus, são livres se puderem prosseguir os fins a que são conduzidos pelas suas

---

Skinner, 1993a, p. 133.

<sup>17</sup> Maquiavel, 1984, p. 196.

<sup>18</sup> Skinner, 1993a, p. 136.

<sup>19</sup> Sobre este assunto, veja-se o primeiro capítulo do Livro I dos *Discursos*: Maquiavel, 1998, pp. 188 e ss.

<sup>20</sup> Skinner, 1993a, p. 141.

disposições.<sup>21</sup> Aliás, e ao contrário de Pocock <sup>22</sup>, Skinner não considera que a noção maquiavélica de *libertà* tenha sido definida de forma menos rigorosa; falar em liberdade enquanto ser-se independente dos demais indivíduos e ser-se capaz de prosseguir os seus próprios objectivos, como faz Maquiavel, é simplesmente adoptar uma concepção negativa de liberdade. Como vimos, Maquiavel associa esta noção de liberdade política a uma certa forma de governo: só poderemos ser livres de prosseguir os nossos planos de vida individuais na qualidade de membros de uma comunidade política auto-governada. Este é o núcleo da teoria maquiavélica de cidadania. Só aqueles que vivem sob uma forma republicana de governo podem almejar ser livres de prosseguir os seus fins, quer estes envolvam a conquista de poder e glória, quer a manutenção da sua segurança. Assim se compreende «*d’où naît chez les peuples cette affection pour la liberté.*» (Maquiavel, 1998, p. 297)

Quais as qualidades pessoais que um cidadão deve cultivar caso pretenda defender a sua liberdade? Segundo Maquiavel, ele deve possuir *prudenza* para participar no governação da sua cidade, deve ter *temperantia*, que compreende qualidades como a moderação e a modéstia,<sup>23</sup> e deve ter a coragem para defender a liberdade da sua comunidade. Se uma comunidade não for livre, i.e., se não se puder governar a si própria (no sentido negativo de ser livre de constrangimentos que a impeçam de se auto-governar), os cidadãos que a compõem também não o poderão ser (no sentido de não poderem prosseguir os seus objectivos sem obstruções). Acontece que Maquiavel não é antropologicamente optimista, antes pelo contrário. Ao definirem-se estas virtudes pretende-se justamente combater a tendência para a “corrupção”, própria da natureza humana. Ser-se corrupto, neste sentido, é esquecer que se quisermos ser livres devemos colocar o interesse geral acima dos nossos interesses

---

<sup>21</sup> Neste ponto, Skinner e Pocock descrevem a mesma concepção humanista de liberdade classificando-as de forma completamente diferente. Se para Skinner, Maquiavel, na linha do republicanismo renascentista, defendia uma concepção negativa de liberdade, segundo Pocock «*The republican vocabulary employed by dictators, rhetoricians and humanists articulated the positive conception of liberty: it contended that homo, the animale politicum, was so constituted that his nature was completed only in a vita activa practiced in a vivere civile, and that libertas consisted in freedom from restraints upon the practice of such a life. Consequently, the city must have libertas in the sense of imperium, and the citizen must be participant in the imperium in order to rule and be ruled.*» (1985, pp. 40-41) A descrição é idêntica, a classificação oposta.

<sup>22</sup> Pocock, 1975, p. 196.

<sup>23</sup> Skinner, 1984, p. 212.

particulares.<sup>24</sup> Como poderemos combater esta inclinação natural para a corrupção? Maquiavel é da opinião de que se «*la faim et la pauvreté rendent les hommes industriex et que les lois les rendent bons.*» (1998, p. 196)<sup>25</sup> A lei é a mais importante forma de se preservar a virtude.

A esta luz, parece exequível conjugar uma concepção negativa de liberdade com os ideais de serviço público e virtudes cívicas, ao contrário do que é pressuposto pelos participantes no debate actual sobre liberdade política, que opõe liberais a comunitários ou neo-aristotélicos. O que o Maquiavel reconstruído por Skinner nos proporciona é justamente uma teoria da liberdade política (e uma correspondente concepção de cidadania) que questiona a validade desta dicotomia.

Em primeiro lugar, o (aparente) paradoxo de que só aqueles que se encontram ao serviço da comunidade a que pertencem é que estão em perfeita liberdade, ganha plausibilidade se olharmos para esta questão do ponto de vista sugerido por Maquiavel. Uma vez que só somos livres se não estivermos sob uma coacção que condicione as nossas inclinações (para a glória ou para a segurança), é do nosso interesse servir a comunidade política que nos garante a liberdade. Em segundo lugar, a (alegada) incompatibilidade entre uma concepção negativa de liberdade e a definição de um conjunto de virtudes cívicas parece ser desmentida por Maquiavel, para quem só somos livres se não nos corrompermos. “Como podemos nós evitar a corrupção?” Maquiavel sugere a seguinte resposta - “Tendo coragem para defender a nossa liberdade, temperança para manter em funcionamento um governo livre, e prudência para conduzir as instituições civis e militares.” Ao fazê-lo, ele subscreve *três das quatro* virtudes cardinais identificadas por Cícero, em *De Officiis*: Maquiavel elimina a justiça enquanto uma qualidade conducente ao bem comum.<sup>26</sup> Esta é uma omissão crucial, não só na medida em que representa uma ruptura sem

---

<sup>24</sup> Maquiavel discute o tema da corrupção nos capítulos XVII a XIX do Livro I, dos *Discursos*. Veja-se Maquiavel, 1998, pp. 225 e ss.

<sup>25</sup> Como veremos, Tocqueville terá algumas dúvidas quanto a este ensinamento republicano; as leis são importantes, dirá (na esteira de um Burke), mas acima delas estão os costumes. Veja-se o próximo Capítulo III.

<sup>26</sup> Maquiavel distingue justiça em situações de guerra e em condições de paz. No primeiro caso, a fraude pode ser justificada caso conduza à vitória. Tratá-la como ingloria seria absurdo. No caso das questões civis, a crueldade pode ser justificada caso concorra para a preservação da liberdade da comunidade. Veja-se Skinner, 1984, p. 215.

precedentes com a tradição republicana clássica, como permite distinguir o republicanismo de Maquiavel das versões comunitárias, de raiz aristotélica e tomista, da mesma tradição.

O Maquiavel de Skinner permite-nos, pois, evitar a escolha entre uma teoria dos direitos individuais, que enfatiza a importância de procedimentos legais que protejam o cidadão do Estado, e uma teoria comunitária que funda a participação cívica sobre um certo ideal de realização humana. O republicanismo maquiavélico não elege uma concepção particular do bem, pressupondo, ao invés, uma situação de pluralismo ético; sublinha, isso sim, os princípios do serviço público e das virtudes cívicas. Somos livres não porque temos direitos individuais, mas porque desempenhamos os nossos deveres sociais.

O tema que percorre os vários capítulos desta Parte II e lhes confere unidade é a tradição republicana clássica, sobretudo romana, e humanista cívica. Neste primeiro momento, procurámos apresentar uma reconstrução histórica de uma interpretação da tradição republicana clássica. A interpretação de Maquiavel, tal como reconstruída por Skinner, coloca-nos perante uma linha de argumento que nos permite abordar um debate central da teoria política contemporânea de forma original e polémica. Como vimos, o republicanismo de Maquiavel permite-nos questionar o pressuposto partilhado por liberais e comunitários, apresentando uma concepção alternativa de liberdade política e de cidadania. A história das ideias políticas não só permite clarificar e, se necessário, corrigir os pressupostos sobre os quais se faz teoria política, como parece poder contribuir activamente para a reflexão sobre o domínio do político. Em particular, Skinner revela-nos um “tesouro” perdido nas areias da história. Um tesouro particularmente valioso para quem, como nós, pretende questionar a reconstrução racional do republicanismo cívico sugerida por Habermas. Mas deixemos para a última Parte desta Dissertação de Mestrado a discussão das implicações teóricas desta pesquisa arqueológica.

## Capítulo II

### Da Austeridade da Virtude à Polidez das Maneiras

A intenção que motiva este capítulo tem uma natureza dual. Uma das perspectivas que nos interessa abordar tem um carácter distintamente metodológico; uma outra consiste na aplicação dessa metodologia à tradição política que discutiremos nesta Parte II. Por outras palavras, pretendemos consagrar as páginas que se seguem à reconstrução histórica do republicanismo clássico encetada por J. G. A. Pocock em *The Machiavellian Moment* (1975). A tese metodológica sugerida por Pocock, já por nós analisada no Capítulo III da Parte I, irá acompanhar-nos ao longo desta discussão. O estudo de cada texto à luz do seu contexto é claramente insuficiente se uma tal leitura sincrónica não vier acompanhada de meios de estudo diacrónico da estrutura linguística que une e dá acrescida inteligibilidade aos momentos até então isolados. Chamámos a esta estratégia “contextualismo diacrónico”: a sua função, no quadro da nossa estratégia metodológica, consiste em complementar o “contextualismo sincrónico” privilegiado por Skinner na sua análise a Maquiavel.

Antes de mais, devemos ter em atenção que o título desta obra - *O Momento Maquiavélico*<sup>27</sup> - denota dois significados distintos. Por um lado, remete para o momento em que o pensamento de Maquiavel surgiu não na perspectiva da história do pensamento político, mas do ponto de vista da experiência política dos florentinos do século XVI. Por outro lado, pretende aludir ao problema central desse tempo. A república, confrontando a sua própria finitude temporal, tentava manter a sua estabilidade política e moral num contexto de eventos violentos e irracionais conducentes à destruição de todos os sistemas de estabilidade secular. A tese central de Pocock é a de que a ascensão da ideologia comercial, oligárquica e imperial foi um fenómeno contingente, nascido do confronto com a tradição *Old Whig*.<sup>28</sup> O anti-whiggismo desta tese é discernível a dois níveis. Não só Pocock rejeita uma

---

<sup>27</sup> Título sugerido por Quentin Skinner.



metodologia de contornos presentistas em favor de uma concepção historicista dialecticamente diacrónica, como o objecto de análise escolhido é a ideologia derrotada pelo liberalismo *Whig*. Pocock procura reconstruir as raízes históricas e a evolução do paradigma concorrente daquele cuja hegemonia se traduz metodologicamente numa concepção do passado funcional à sua legitimação. Compreende-se assim que as críticas apontadas a esta obra se centrem no carácter contingente da evolução histórica do paradigma liberal, «...*whereas they want it to have been primordial - a straight success story, the natural and undistorted accompaniment to the growth of commercial society.*» (Pocock, 1985, p. 32)

A sua narrativa é desenvolvida em torno da ideia de que o vocabulário humanista do tempo de Maquiavel constituiu o veículo privilegiado de uma percepção basicamente hostil ao capitalismo do dealbar da modernidade. Em particular, a antítese entre virtude e corrupção ou entre virtude e comércio era a forma como se expressava o conflito entre, por um lado, valor e personalidade e, por outro, história e sociedade. Este confronto culmina, já no século XVIII, com a emergência de uma concepção dialéctica da história.<sup>29</sup> Uma dimensão vital da teoria republicana consistia nas suas ideias sobre o tempo, não só sobre a ocorrência de eventos contingentes, como sobre a inteligibilidade das sequências de que estes eram os elementos. Neste sentido, Pocock considera possível considerar o republicanismo como sendo uma forma precursora do historicismo. A sua intenção é reconstruir o “esquema de ideias” no seio do qual os indivíduos do século XVI procuraram articular uma filosofia da história; a qual, por seu turno, constituiu a estrutura conceptual que configurou um ideal de *vivere civile*, i.e., um ideal de cidadania activa numa república.

Ao pretender reconstruir tal paradigma linguístico, Pocock pressupõe que a tentativa de tornar inteligível uma sucessão temporal de eventos particulares enfrentou sérias dificuldades. As mentes do Renascimento e da Alta Idade Média consideravam o particular como sendo menos inteligível do que o universal. Aliás, existem razões de ordem filosófica que explicam este facto, nomeadamente o debate em torno da questão, crucial para a filosofia medieval, de se saber se os únicos objectos passíveis

---

<sup>28</sup> Pocock, 1985, p. 32.

<sup>29</sup> Pocock, 1975, p. IX.

de entendimento ou compreensão racional eram, ou não, as proposições ou categorias universais independentes do tempo e do espaço. Deste modo, a distinção entre universais e particulares assume-se como central. Por um lado, existe uma ordem da realidade de natureza universal a que a razão humana, apesar de operar no tempo e no espaço, só pode pretender conhecer mediante o reconhecimento da sua infinitude. Por outro lado, o conhecimento dos particulares era circunstancial, acidental e temporal. Não é, pois, de estranhar que a narrativa histórica, enquanto actividade intelectual, fosse (bem na tradição aristotélica) considerada inferior à poesia, e esta inferior à filosofia, na medida em que era inferior em fazer luz sobre o significado *universal* dos fenómenos em questão. A melhor forma de se atingir este último consistia em abandonar o evento particular e ascender a uma ordem superior de compreensão - a contemplação das categorias universais.

Ainda no âmbito da filosofia da história escolástica, embora a um nível superior de universalidade e organização, encontra-se a noção de processo. Em Aristóteles, o processo mais significativo era aquele através do qual um acontecimento ganhava existência num primeiro momento e deixava de existir num momento posterior - a *physis*. Esta concepção da história em que as coisas nascem e morrem, são e deixam de o ser, contrasta com a perspectiva de que um objecto ao desaparecer dá lugar a outro. Se a primeira é um processo fechado e circular, a segunda, ao invés, é aberta e infinita. Os autores que operam na tradição aristotélica,<sup>30</sup> ao identificar *physis* com processo, adoptam uma concepção circular de processo e de tempo, o que tinha a vantagem de tornar este último perfeitamente inteligível. Com efeito, se o tempo deveria ser medido através do seu movimento, então, tal como Aristóteles explica na *Física*, o movimento circular regular é, acima de todos os outros, a medida porque este é o número mais bem conhecido. Para Pocock, Aristóteles adopta uma concepção circular do tempo não por crer particularmente na inteligibilidade do universo, mas porque a esfera era a figura geométrica mais perfeita.<sup>31</sup> Vista deste prisma, a história humana, composta por inúmeros eventos particulares de difícil senão impossível previsão, constitui um ciclo, i.e., a totalidade da experiência humana forma uma entidade una e compreensiva com a sua *physis* que se cumpre a si

---

<sup>30</sup> Cujo exemplo maior é Políbio. Veja-se Arendt, 1963, p. 13.

<sup>31</sup> Pocock, 1975, p. 6.

própria, repetidas vezes.

De um modo geral, embora com notáveis excepções,<sup>32</sup> as filosofias da história pós-aristotélicas evitam esta concepção circular do tempo por uma razão fundamental: a aplicação da *physis* à história humana era uma conveniência intelectual e, sobretudo, uma metáfora. Por outro lado, como observa Arendt, a concepção cristã de história opõe-se a quaisquer ideias de recorrência histórica devido ao nascimento de Cristo: um acontecimento irrepetível que constituiu um começo radicalmente novo.<sup>33</sup> Ao invés, o pensamento cristão tentara definir uma ordem eterna à qual a sucessão cronológica de acontecimentos particulares se submetia. Cada evento histórico podia, assim, ser interpretado à luz do seu significado no âmbito dos Seus misteriosos desígnios.

É particularmente sugestivo que as palavras “temporal” e “secular” encerrem dois significados distintos. Por um lado, estas palavras denotam a ideia de tempo (do Latim, *tempus* e *saeculum*, respectivamente), o que nos remete para uma certa concepção de história. Por outro lado, referem-se à noção de profano porque não eterno (logo, sem origem divina), o que nos reenvia a uma mundivisão de natureza não-religiosa. É precisamente sobre esta última que Pocock, Skinner e outros centram a sua atenção. Neste sentido, pode ser argumentado que nos primórdios dos tempos modernos a concepção cristã de história se viu confrontada com uma visão alternativa de natureza secular e, especialmente relevante para os nossos propósitos, política.<sup>34</sup> De acordo com este paradigma concorrente, a política é concebida como a “arte do possível” (daí a importância da contingência), como uma “aventura sem fim”, ou como um “jogo entre o contingente, o inesperado e o imprevisto”.<sup>35</sup> Isto significa que, entre o século XIII e o início do século XV, o pensamento político em Florença recupera o vocabulário republicano clássico da Roma Antiga. Como vimos

---

<sup>32</sup> Veja-se Pocock, 1975, p. 6.

<sup>33</sup> Arendt, 1963, p. 20.

<sup>34</sup> Não por acaso Pocock, no ano seguinte à publicação de *The Machiavellian Moment*, deu início a um outro projecto cujos primeiros dois volumes foram recentemente publicados sob o título de *Barbarism and Religion* (1999). O tema deste projecto editorial é justamente a tese de Edward Gibbon de que a queda do Império Romano do Ocidente se seguiu o “triunfo dos bárbaros e da religião”. Entre o republicanismo clássico da Roma Antiga e o humanismo cívico da Itália do Renascimento, a Igreja Católica Romana definiu o paradigma sob o qual as filosofias da história medievais foram articuladas.

<sup>35</sup> Pocock, 1975, p. 8.

no capítulo anterior, o humanismo cívico da Renascença italiana, sobretudo através das obras de Maquiavel e Guicciardini, fez renascer uma tradição de pensamento político que exerceu uma influência decisiva sobre o curso da história das ideias políticas dos séculos seguintes.

Um ponto de vista privilegiado para observar o renascimento desta tradição consiste em confrontar o discurso humanista cívico sobre a política com os vocabulários filosófico e jurídico da mesma época.<sup>36</sup> Subscrevendo a opinião de Baron, Pocock considera que, apesar de ser indesmentível que as repúblicas italianas dos séculos XIII, XIV e XV eram entidades jurídicas, não devemos pensar que, por isso, a concepção de cidadania que nelas imperava assumisse, igualmente, um carácter jurídico. Para Pocock, como para Baron e Skinner, os princípios que regulavam a prática de cidadania nas comunas italianas foram, pelo contrário, articulados por intermédio de uma linguagem humanista cujas noções axiais eram os conceitos de *vita activa*<sup>37</sup> e *vivere civile*. A descontinuidade entre o paradigma humanista cívico e o paradigma jurídico explica porque razão o pensamento político de Guicciardini, um doutor de direito, fosse quase sempre articulado num registo cívico-republicano, prescindindo da linguagem jurídica. O pensamento político da Itália renascentista foi, portanto, articulado em dois vocabulários distintos, baseados em diferentes premissas, que levantam diferentes problemas e que recorrem a diferentes estratégias de argumentação: por um lado, o paradigma humanista cívico, organizado em torno das noções de *polis* e de virtudes, e, por outro, o paradigma jurídico, de cariz liberal, desenvolvido em torno das noções de comércio e de maneiras. Numa frase, que só poderia ser de Pocock, «*Law, one may generalize, is of the empire rather than the republic.*» (1985, p. 40)

Se existe um debate na história das ideias políticas que reflecte esta cisão, esse é certamente o que opõe Thomas Hobbes a James Harrington. Hobbes, no *Leviathan*

---

<sup>36</sup> Deste ponto em diante, acompanharemos a reconstrução histórica do humanismo cívico tal como Pocock a apresenta em *Virtue, Commerce, and History* (1985), pp. 37 e ss.

<sup>37</sup> Hannah Arendt enceta uma influente recuperação desta noção em *The Human Condition* (1958), identificando-a com as três actividades humanas fundamentais: respectivamente e por ordem decrescente de importância, a acção, entendida enquanto interacção pública entre iguais, o trabalho, definido como a actividade dos artesãos ou artistas que criam objectos duráveis que possibilitam que o homem se sinta em casa neste mundo, e o labor, associado às funções biológicas da espécie humana e

(1651), sugere que as palavras inscritas nas torres da cidade de Luca - “*libertas*” - não traduziam a situação de subjugação a que estavam votados os seus habitantes, na medida em que não tinham estabelecido um contrato com um soberano que lhes protegesse os seus direitos em troca da cedência do seu direito de resistência à autoridade daquele.<sup>38</sup> Harrington respondeu a esta observação, no seu *The Commonwealth of Oceana* (1656), argumentando que a *libertas* dos cidadãos de Luca consistia na sua participação no regime político republicano que exercia a soberania.

<sup>39</sup> A ideia aristotélica de um “sistema de governo misto” é aqui recuperada. O modelo constitucional adoptado por Harrington compreende duas câmaras legislativas indirectamente eleitas pelo universo dos proprietários: um senado dotado de poder legislativo (o principal poder, segundo a tradição republicana, uma vez que articulava a vontade popular) e uma assembleia capaz de promulgar ou vetar a legislação emanada do senado. Pocock reconstrói este debate tentando demonstrar que a diferente natureza dos vocabulários empregues pelos contendores reflectia mundivisões ideológicas antagónicas. Se Hobbes argumentava juridicamente, defendendo a existência de direitos associados à natureza humana, que estes direitos constituíam a soberania, e que, portanto, estes direitos não podiam ser usados contra o poder soberano, Harrington, por seu turno, operava num registo humanista cívico. A sua opinião era a de que Deus havia concebido o homem enquanto dotado de uma natureza social, cuja realização o obrigava a uma prática de “autonomia activa”, a que Harrington deu o nome de virtude.

Pocock sublinha que não devemos reduzir virtude ao estatuto de um direito, ou tentar passá-la para um vocabulário jurídico. Tal como foi desenvolvida pelo paradigma republicano, virtude pode querer significar “devoção ao bem comum”; prática de relações igualitárias entre cidadãos envolvidos na sua auto-governança; ou, uma vez que a cidadania remete para um ideal de *vita activa*, virtude pode também denotar a qualidade de “autonomia activa”, conhecida no Renascimento italiano por *virtù*.<sup>40</sup>

---

às condições de vida materiais. Veja-se Arendt, 1958, pp. 7 e ss.

<sup>38</sup> Veja-se Hobbes, 1991, p. 149. A referência fornecida por Pocock (Livro II, Capítulo XVIII), está errada; Hobbes compara a liberdade dos habitantes de Luca com a dos de Constantinopla no capítulo XXI (“Sobre a Liberdade dos Súbditos”).

<sup>39</sup> Harrington, 1977, pp. 170-171.

<sup>40</sup> Na introdução ao *De l'Esprit des Lois* (1751), Montesquieu, bem na linha do humanismo maquiavélico, afirma que «*what I call virtue in republics is the love of one's native land (la patrie)*»,

Ora, a *virtù* de Maquiavel tem um carácter sobretudo político, no sentido de que a devoção ao bem comum tornava os cidadãos iguais entre si. Em termos claramente arendtianos,<sup>41</sup> Pocock opõe o vocabulário republicano puramente político, desenvolvido em torno de uma noção de virtude enquanto relações igualitárias entre cidadãos activamente participantes na condução da coisa pública, a um esquema de ideias de cariz social, em que a participação era distribuída de acordo com necessidades socialmente especializadas.<sup>42</sup> O que caracteriza a narrativa de Pocock é a ideia segundo a qual o paradigma liberal jurídico invoca uma mundivisão predominantemente social, orientada para a administração das coisas e para relações humanas mediadas por essas coisas, por contraste com o paradigma republicano cívico, fundamentalmente político porque orientado para relações interpessoais igualitárias e de auto-governo. A oposição entre estes paradigmas, embora não a sua sobreposição com a distinção arendtiana entre social e político, pode ser também encontrada em Skinner. Este último dedica o primeiro volume do seu *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) à demonstração da coexistência dos vocabulários jurídico e humanista até 1530, queda da última república florentina, e o segundo volume a uma narrativa histórica do pensamento político do século XVI, já sob a influência hegemónica do paradigma jurídico. Uma vez que esta história termina por volta de 1590, Skinner não chega a abordar o período em que a virtude republicana re-emerge num universo intelectual até então dominado por um paradigma jurídico, monárquico e religioso - o universo do mundo anglo-saxónico.

É justamente um contributo para a historiografia deste período que Pocock nos oferece. Em seu entender, é uma séria distorção da história pretender descrever a evolução do pensamento político de modo “juridicocêntrico”. Tal história seria uma “história *whiggista* do liberalismo”, não uma história do pensamento político protagonizada pela dialéctica entre os paradigmas liberal e republicano. Pocock recorre, então, à noção de “maneiras” de forma a averiguar a natureza da relação entre “direitos” e “virtudes”. Pocock começa por constatar que os *Two Treatises of Government* (1689)<sup>43</sup> de John Locke encontram-se associados, embora não se possa

---

*that is, the love of equality. Such virtue is neither moral nor Christian, but political.*» (1990, p. 106)

<sup>41</sup> Veja-se Arendt, 1958, pp. 38 e ss.

<sup>42</sup> Pocock, 1985, p. 44.

<sup>43</sup> Para uma discussão das peripécias que rodearam a publicação desta obra, veja-se a introdução de

apontar uma relação directa, com o regime político *Whig* do século XVIII.<sup>44</sup> A sua tese é a de que no período que medeia 1688<sup>45</sup> e 1776<sup>46</sup>, o pensamento político anglo-saxónico «*moves decisively, though never irrevocably, out of the law-centered paradigm and into the paradigm of virtue and corruption.*» (1985, p. 48) A questão central da teoria política anglo-saxónica deixa de ser “Pode um governante ser destituído por conduta imprópria?”, e passa a ser “Como evitar a corrupção dos governantes e dos governados num regime fundado sobre a profissionalização das forças armadas, a existência de uma dívida pública, e relações de patrocínio entre governantes e governados?” Nesta época, a emergência de uma nova classe governante ligada ao comércio e ao Estado<sup>47</sup> enfrenta a reasserção do ideal harringtoniano de uma cidadania em que a virtude é identificada com a devoção ao bem comum e com a participação cívica, mas sobretudo com a independência de qualquer relação que possa conduzir à corrupção. A posse de uma propriedade surge, neste contexto, como uma garantia de autonomia. E apesar dos direitos que protegem a propriedade, a verdade é que a sua função consiste em proteger a virtude dos seus proprietários.<sup>48</sup> Deste ponto de vista, o meio de integração social “dinheiro” assume o estatuto de inimigo da independência e da virtude.

Em virtude da crescente “força paradigmática” do vocabulário liberal associado ao regime político-económico comercial e financeiro que se afirma, de forma hegemónica, sobretudo a partir do século XVIII, a noção de “virtude” é redefinida por intermédio do conceito de “maneiras”. Esta redefinição conceptual acompanha a transformação social que Arendt apelidou de “emergência da sociedade”.<sup>49</sup> Ao

---

Peter Laslett à edição para estudantes dos *Dois Tratados*, na colecção “Cambridge Texts in the History of Political Thought”, organizada por Skinner e Geuss, publicada pela Cambridge University Press.

<sup>44</sup> A expressão *Whig* serviu para designar, em tempos diferentes, dois partidos políticos ingleses de natureza completamente diversa. O primeiro, comumente conhecido por *Old Whig*, compreendia uma heterogénea coligação de interesses (aristocratas terratenentes e mercadores) e dominou o panorama político inglês entre os finais do século XVII e a primeira metade do século XVIII. O segundo, de carácter liberal, emergiu após o realinhamento político que se seguiu à declaração de independência americana de 1784. Durante o século XIX, a designação *Whig* foi progressivamente substituída pelo termo “liberal”.

<sup>45</sup> Data da *Glorious Revolution*.

<sup>46</sup> A 4 de Julho deste ano era proclamada a declaração de independência dos Estados Unidos.

<sup>47</sup> Neste ponto, Pocock afasta-se de Arendt, para quem as actividades económicas tinham um carácter privado ou não-público, aproximando-se daqueles que, como Habermas, associam economia e Estado por oposição à sociedade civil.

<sup>48</sup> «*The ideals of virtue and commerce could not therefore be reconciled to one another, so long as “virtue” was employed in the austere civic, Roman, and Arendtian sense...*» (Pocock, 1985, p. 48)

<sup>49</sup> A tese de Arendt é de que a emergência da sociedade do “interior obscuro do lar” para a “luz da

arcaico mundo das virtudes, propriedade e guerra, sucede um mundo crescentemente comercial e artístico, sentimental e cultural, em que as relações são sociais e não políticas. Nesta época, os indivíduos relacionam-se apaixonadamente com o mundo que os rodeia, uma paixão que é socialmente refinada e refreada pelas maneiras. É ao comércio que cabe o papel de polir as maneiras, é o comércio que promove aquilo que Pocock descreve magistralmente como «*close encounters of the third kind*.» (1985, p. 49) Assim se passa de uma virtude austera e rude a uma virtude polida e gentil. A aquisição de coisas torna-se numa prática virtuosa, assim que a virtude passa a ser definida como a prática e o refinamento das maneiras. Se um *gentlemen's agreement* é um acordo fundado na honra e não na lei, é porque, a partir de agora, as *manners* obrigam mais do que a *virtù*. A lei, para Maquiavel o principal meio de se preservar a virtude, é nesta altura relegada para segundo plano: «*Manners are of more importance than laws...*», declara Edmund Burke em 1796.<sup>50</sup> O século XVIII assiste à ascensão e consolidação do estudo do direito natural e civil, em que as maneiras (no sentido jurídico de “costume”, *consuetudines*) são alvo de uma intensa análise com o intuito de se descobrirem os princípios da natureza humana em que se baseava a diversidade de formas de conduta, de que onde as *lois* retiravam o seu *esprit*.<sup>51</sup>

A alusão a Montesquieu não é acidental. Montesquieu fez para a segunda metade do século XVIII, aquilo que Maquiavel havia feito no século XVI: definiu os termos em que o republicanismo deveria ser discutido. A interpretação que fazem da tradição republicana distingue-se pelos diferentes propósitos e métodos por que se regem. Se Maquiavel concede à *fortuna* a capacidade de explicar a queda de grandes líderes, Montesquieu olha para a história em busca das causas profundas que a explicam.<sup>52</sup> Apesar da acrimónia que caracteriza a relação de ambos com a Igreja católica romana, se Maquiavel objectava sobretudo a falta de espírito marcial da Cristandade, já Montesquieu criticava o catolicismo pela sua intolerância, pela crueldade da

---

esfera pública”, não só tornou indistinta a oposição entre público e privado, como contribuiu para a alteração do próprio significado destas noções. Veja-se Arendt, 1958, pp. 38 e ss.

<sup>50</sup> Citado em Pocock, 1985, p. 49.

<sup>51</sup> Montesquieu trata a relação entre leis, maneiras e costumes no capítulo XIX do *De L'Esprit Des Lois*. A sua tese é de que as leis tendem a acompanhar os costumes: «*When a people's moeurs are good, its laws are simple*.» (1990, p. 218)

<sup>52</sup> Montesquieu, 1990, p. 104.



Inquisição e pelos obstáculos que levantava ao progresso científico. Também os seus inimigos políticos eram diferentes. Se o principal objecto de crítica de Maquiavel era a incompetência prepotente dos *Signori*, Montesquieu revoltava-se contra o despotismo da monarquia absoluta de Luís XIV, a chamada “charada augustiniana”. A ideia que Montesquieu pretende desmascarar é a de que “déspota iluminado” incorpora todas as virtudes republicanas, do patriotismo à devoção ao bem comum, passando pelo sentido de justiça imparcial. Uma vez que o rei é a república, a sua corte, ao servi-lo, demonstraria o seu carácter virtuoso. Para demonstrar a natureza fraudulenta desta apropriação do republicanismo, Montesquieu irá argumentar que a virtude política só é possível em regimes republicanos, nunca numa monarquia. Vejamos como o faz.

A *Política* de Aristóteles constitui a mais evidente fonte de inspiração da teoria dos tipos de governo apresentada na primeira parte de *De L'Esprit Des Lois* (1748). Nesta obra, Montesquieu mobiliza dois conjuntos de instrumentos analíticos. Por um lado, distingue três formas de governo (república, monarquia e despotismo), e, por outro, define cada um destes tipos por referência a dois conceitos: a “natureza do governo” e o “princípio do governo”.<sup>53</sup> A natureza de um regime político refere-se àquilo que define o seu carácter, mormente o número de detentores da soberania. Uma república distingue-se de outras formas de governo pelo facto de todos ou alguns deterem o poder (se o povo for soberano é uma democracia, se for uma parte do povo a governar é uma aristocracia); a natureza da monarquia determina que seja apenas um a governar, segundo as leis do reino; por fim, num regime despótico, o poder do soberano não obedece a nada que não a sua vontade. O princípio do governo, por seu turno, remete para o sentimento político que define a essência desse regime e cuja corrupção determina a corrupção do respectivo tipo de governo.<sup>54</sup> O despotismo assenta sobre um sentimento infra-político, o medo; monarquia funda-se sobre a honra, um sucedâneo da virtude; o princípio da república é a virtude (entendida como amor pela igualdade), de que depende a sua prosperidade. O exemplo que Montesquieu, tal como Maquiavel, tem em mente é o da república romana pré-imperial: «*Here, in a word, is the history of the Romans: by following*

---

<sup>53</sup> Montesquieu, 1990, pp. 125 e ss.

<sup>54</sup> Montesquieu, 1990, pp. 161 e ss.

*their original maxims, they conquered all other peoples. But after such success, their republic could no longer be maintained. (...) This caused the Romans to fall from their former greatness.»* (1990, p. 104) A república romana “já não podia ser mantida” depois das conquistas que alcançou em resultado das virtudes dos seus generais (especialmente, a coragem), porque a sua dimensão, entretanto radicalmente aumentada, impossibilitava um regime de características republicanas. A explicação desta tese encontra-se na relação que Montesquieu crê existir entre a dimensão da sociedade e o tipo de governo.<sup>55</sup> Não existe em Montesquieu, porém, qualquer nostalgia pelo passado. Tentar recuperar as antigas repúblicas seria, nas condições sociais e económicas do século XVIII, um anacronismo. Aliás, confirmando isto mesmo, quando Montesquieu compara a Antiga Roma com a Inglaterra que havia visitado anos antes, a separação dos poderes e a independência do poder judicial surgem como claras vantagens comparativas desta última. A ideia essencial da separação de poderes em Montesquieu, tal como para Maquiavel, é a de que a conflitualidade social funciona como uma garantia de liberdade pois nenhum grupo pode subjugar os restantes; do mesmo modo, um “sistema de governo misto” é uma garantia jurídica de liberdade.<sup>56</sup>

Mas, neste ponto, Montesquieu dá um passo crucial na história das ideias políticas. Afastando-se da concepção clássica, defendida por Platão, Aristóteles, Políbio, Cícero, Maquiavel e Harrington, de um “sistema de governo misto” em que os princípios e grupos sociais representados pela monarquia, aristocracia e democracia desempenhavam papéis políticos independentes, controlando-se reciprocamente de forma a evitar a corrupção da comunidade, Montesquieu encontra na Inglaterra do século XVIII um novo modelo, a “separação de poderes”.<sup>57</sup> Um modelo que, como vimos, já vinha sendo articulado desde os finais do século XVII, e em que o império da lei impunha aos três poderes uma forma de articulação baseada na mútua fiscalização, assumindo a independência do poder judicial uma importância

---

<sup>55</sup> Um regime político republicano reenvia a um território de pequenas dimensões; uma monarquia, a uma sociedade estratificada em estamentos ou classes sociais; um regime despótico, a um território de grande dimensão (Montesquieu fala em “despotismo oriental” para descrever os impérios da Ásia).

<sup>56</sup> «*Esta competição social é a condição do regime moderado porque as diversas classes são capazes de se equilibrar.*» (Aron, 1992, p. 43)

<sup>57</sup> Pocock tentou demonstrar que as origens históricas da doutrina liberal da “separação dos poderes” remontam à sugestão historiográfica de que a transmutação da república romana num império

fundamental. É a este que cabe fazer cumprir a lei que a todos, Coroa incluída, obriga. Para o republicanismo clássico, a lei protege a virtude mas é esta que assegura o bom funcionamento de um sistema de governo equilibrado constituído por esferas institucionalizadas autónomas de acção política. A virtude é mais importante do que a lei. Já para o liberalismo clássico, a liberdade individual de cada membro de uma comunidade política é assegurada por um sistema de governo que confere a cada poder a capacidade de travar os demais, o que pressupõe, não a independência, mas a interdependência entre os poderes. Os direitos individuais, protegidos pela lei, são mais importantes do que a virtude. O facto do direito natural do século XVIII dedicar tanta atenção aos costumes explica-se pelo carácter *natural* dos direitos individuais. Os direitos naturais são universais, porque racionalmente apreensíveis. A universalidade dos direitos individuais e, por extensão, da lei, baseia-se na diversidade dos costumes e das maneiras, cuja inteligibilidade depende da descoberta das leis que as determinam. Descobrir as leis que regulam os costumes é descobrir a condição que permite pensar os direitos individuais como naturais e universais. No quadro desta oposição, Montesquieu surge na charneira entre um modelo e outro. Herdeiro da tradição republicana e leitor atento de Maquiavel, Montesquieu não deixa, no entanto, de procurar uma alternativa ao despotismo Augustiniano adaptada às condições duma Europa em rápida expansão. Associando a virtude a pequenas comunidades políticas culturalmente coesas em torno da partilha de valores, a universalidade da lei e a amenização dos costumes pelo comércio surgem, aos seus olhos, como a melhor solução. O vasto império britânico, alicerçado sobre o comércio colonial e sobre o sistema de *checks and balances* entre a Coroa, a câmara dos Lordes e a câmara dos comuns, surge aos olhos de Montesquieu como o exemplo a seguir. A minúscula *polis* não tinha lugar no presente.

---

demonstrava os perigos, para a liberdade dos cidadãos, do poder centralizado. Veja-se Pocock, 1965.

### Capítulo III

#### 4 de Julho de 1776: *The End of Classical Politics?*

**O**s leitores americanos de Montesquieu, o autor mais citado na década seguinte à Declaração de Independência por treze colónias norte-americanas,<sup>58</sup> foram certamente influenciados pelas suas teses; mas como poderiam os revoltosos americanos concordar com a ideia de que o império inglês, que os subjugava, era superior à Roma de Cícero? Neste capítulo, o nosso propósito consiste em prosseguir a reconstrução diacrónica do paradigma republicano, agora discutindo a sua migração de Florença para Filadélfia, através da Inglaterra de Harrington. Como vimos, Montesquieu oferece uma interpretação da tradição republicana pouco funcional aos Americanos do final do século XVIII. Não só a comparação favorável a Inglaterra com a Antiga Roma concorria para questionar as pretensões de independência das colónias norte-americanas, como, já após a fundação da nova república, a sua tese sobre a importância da dimensão geográfica para a definição do tipo de governo viria a ser utilizada pelos anti-federalistas - como poderia um continente ser uma república?

Porém, justifica-se neste ponto um prólogo metodológico sobre a historiografia da revolução americana. Para se compreender todas as implicações teóricas da narrativa histórica que iremos apresentar, devemos ter em consideração a fractura ideológica que separa a historiografia convencional, dominante até aos anos 60, e a historiografia revisionista, de cariz historicista, que surge nessa altura.<sup>59</sup> Se para aquela o liberalismo de Locke é a ideologia fundadora da nova república, para esta, obliterar o debate entre republicanismo e liberalismo significa promover uma visão whiggisticamente distorcida da história política americana. De facto, o mesmo contexto intelectual que nos deu a nova história da ciência, de que Kuhn é a figura mais célebre, e o método historicista associado a Laslett, Pocock e Skinner, assistiu

---

<sup>58</sup> Donald Lutz demonstrou que se Locke foi o autor mais citado nos quinze anos anteriores à Declaração de Independência de 1776, Montesquieu, a par de Blackstone, foi o mais citado durante o debate da ratificação da Constituição (1786-1787). Lutz, 1984, pp. 192 e ss.

igualmente a uma profunda mudança na forma de se escrever a história da revolução americana.<sup>60</sup> Esta nova perspectiva historiográfica era original de três pontos de vista. Em primeiro lugar, salientava a importância da rearticulação da linguagem da oposição inglesa pelos independentistas norte-americanos. Por outro lado, sublinhava que as estratégias argumentativas dos independentistas assentavam sobre a tradição que vai de Aristóteles e Maquiavel a Harrington. Finalmente, não deixava de reconhecer o processo de interpretação criativa da tradição clássica impulsionado pelas experiências da Declaração da Independência (1776) e da Assembleia Constituinte de Filadélfia (1787). Em resultado destas inovações, a revolução americana pode começar a ser vista de dois prismas antagónicos: ao relato convencional de que se tratou do momento fundador de um contrato social lockeano no novo mundo,<sup>61</sup> podia agora acrescentar-se a interpretação de que seria o resultado da relação entre a história cultural inglesa e o humanismo cívico italiano.

De acordo com esta última, são particularmente importantes certas manifestações da tradição republicana na história intelectual norte-americana. Desde logo, a cultura política das colónias inglesas do século XVII e XVIII foi profundamente influenciada pelo humanismo cívico neo-harringtoniano, nas suas múltiplas variantes: inglês, escocês, anglo-irlandês, da Nova Inglaterra, da Pensilvânia, da Virgínia. A literatura representativa desta cultura política incluía o cânone *Old Whig*, Milton, Harrington, Sidney e Montesquieu, a par da tradição grega, romana e renascentista. Quanto aos valores e conceitos políticos característicos desta cultura, não fogem ao ideário usualmente associado ao republicanismo clássico e humanismo cívico, compreendendo o ideal cívico e patriota duma personalidade baseada na posse de

---

<sup>59</sup> Pocock, 1975, p. 506; Hampsher-Monk, 1992, p. 209.

<sup>60</sup> Concretamente, foi Bernard Baylin quem, em 1967, com o seu *Ideological Origins of the American Revolution*, procurou investigar, pela primeira vez, a história da noção de “república” no quadro do pensamento político americano, questionando a hegemonia em torno da figura de Locke. Mais tarde, Gordon Wood, com *The Creation of the American Republic* (1969), e J. R. Pole, com *Political Representation in England and the Origins of the American Republic* (1969), vieram dar continuidade a esta linha de pesquisa. Mais recentemente, foi publicada uma excelente colectânea de artigos sob o título *Conceptual Change and the Constitution* (1988), editada por Terence Ball e J. G. A. Pocock.

<sup>61</sup> Arendt, em *On Revolution*, distingue dois tipos de contrato social presentes no pensamento e na linguagem política do século XVII: um lockeano, em que os indivíduos prescindem do seu poder em favor de uma autoridade superior, recebendo em contrapartida a protecção das suas vidas e propriedades, e um outro, harringtoniano, em que os indivíduos chegam a acordo entre si para formar uma comunidade baseada na reciprocidade e na igualdade. Não é difícil encontrar entre os herdeiros deste contratualismo igualitário, o humanismo cívico do século XVIII e o socialismo democrático do século XIX. Veja-se Arendt, 1963, pp. 167 e ss.

uma propriedade, que se aperfeiçoa através da participação cívica, mas que é eternamente ameaçada pela corrupção. Uma vez que a linguagem disponível para criticar o poder de Westminster era republicana, os argumentos dos revoltosos deveriam reflectir esta “influência paradigmática”. Assim, e concebendo a história política norte-americana do século XVIII como um episódio da história política inglesa,<sup>62</sup> os habitantes das colónias inglesas da América do Norte viam na metrópole uma fonte de corrupção dos seus virtuosos hábitos rurais e guerreiros. O espírito comercial do império inglês devia ser, do ponto de vista de indivíduos educados pelos ensinamentos de Cícero, Harrington e Milton, rejeitado em favor da virtude original inglesa, o *vivere civile* à inglesa (Harrington). Sintomaticamente, Pocock descreve este período da seguinte forma: «...*down to this point - soon to be surpassed - the Revolution was paradigmatically determined and an essay in Kuhnian “normal science”*».» (1975, p. 508)

Em Inglaterra, a distinção entre *Court* e *Country*, entre liberdade e autoridade, entre dinheiro e terra, não se reflectia na estrutura social. Os proprietários de terra não eram tão independentes do comércio e do crédito como pretendiam ser. A verdade é que os proprietários terratenentes dificilmente conseguiam negar que a virtude tinha que habitar num mundo dominado pelo comércio. Porém, o debate entre os portadores das mundivisões liberal e republicana na Inglaterra do século XVII,<sup>63</sup> tal como na Itália renascentista e nas colónias da América do Norte do século XVIII, é marcado por ambiguidades, contradições e tensões que condenam ao fracasso qualquer exercício que pretenda opor liberais, por um lado, e republicanos, por outro. O confronto entre estas linguagens foi simplesmente muito mais complexo do que uma tal oposição binária deixaria supor. Ao contrário do sugerido por Appleby,<sup>64</sup> Pocock não reduz este debate às teses republicanas; tenta, isso sim, isolar os elementos distintamente republicanos desta discussão de modo a que esta seja, de facto, dialéctica, e não apenas mais um episódio na história da evolução do

---

<sup>62</sup> Pocock, 1987, p. 334.

<sup>63</sup> Como Pocock salienta, o debate entre republicanos e liberais no Reino Unido, sobretudo na Escócia, encerrava uma ambivalência de fundo: «*Far from being the case that one interest group in society employed a language of agrarian virtue, and another with incompatible interests an incommensurable language of commercial individualism, the Scottish debaters, of whom most is known, employed a shared discourse of heterogeneous origins and replete with tensions...*» (1987, p. 340)

paradigma liberal.

Pocock considera que se reconstruirmos o paradigma linguístico em que as sucessivas gerações de colonos norte-americanos foram educadas, e através do qual se relacionavam com a realidade que os rodeava, estaremos perante um facto histórico da maior importância para confirmar ou infirmar a versão liberal contratualista da história americana do século XVIII. Que a influência da cultura política inglesa sobre a orientação político-filosófica dos pensadores norte-americanos já havia sido identificada como relevante, é um dado adquirido: por exemplo, em 1929, G. H. Mead salientava que «*The culture of England's ruling class (...) dominated the spiritual life of the [American] community.*» (1981, p. 372) Agora, que, a partir deste facto, se construa toda uma nova forma de se conceber o século XVIII americano é algo surgido nos últimos trinta anos, não sem a oposição daqueles que continuam a trabalhar no âmbito do paradigma liberal.

Podem ser identificados dois imperativos a que qualquer narrativa escrita na linguagem liberal deve obedecer.<sup>65</sup> O primeiro é a necessidade de um “mito fundador”, compreensível numa nação criada de forma experimental e alimentada por sucessivas vagas de imigração. Nos Estados Unidos, «...*whose history is so largely a history of the mutations of Protestantism into civil religion...*» (Pocock, 1987, p. 337), este mito fundador usualmente assume a forma de um “contrato”. A nação, no seu primeiro e mais puro momento, comprometeu-se em manter e promover um certo conjunto de princípios; a tarefa do historiador consiste precisamente em descobrir como e quando ocorreu este momento fundador, que princípios consagrou, e identificar o maior ou menor desvio do presente face a este passado referencial - caso este desvio seja significativo, a narrativa assume a forma de uma jeremiada, uma lamentação por algo perdido. O segundo imperativo das narrativas lockeanas da revolução americana consiste na premissa de um “liberalismo inescapável”. Na esteira de Tocqueville, Louis Hartz, com o seu *The Liberal Tradition in America* (1955), deu continuidade à tese de que as colónias norte-americanas escaparam à experiência de uma revolução devido à inexistência, nos

---

<sup>64</sup> Appleby, 1992, p. 334.

<sup>65</sup> Veja-se Pocock, 1987, pp. 337 e ss.

novos territórios, de uma ordem social estratificada, de tipo feudal. Isto implicava questionar quão revolucionária havia sido, de facto, a revolução americana. A América de Hartz conseguiu escapar à dialéctica - era liberal, sem ter tido que lutar para sê-lo. E, continuava o argumento, sendo este o liberalismo de Locke, o pensamento político americano era, e sempre havia sido, lockeano, inescapavelmente lockeano. Um exemplo de rejeição desta tese pode ser encontrado em Hannah Arendt, especialmente no seu *On Revolution* (1963).

Apesar da nostalgia com que pode ser interpretada a tese da “emergência da sociedade”, aquele domínio de interacção social que se situa a meio caminho entre a vida íntima do lar e a esfera pública política e que marca a fronteira entre o domínio político, por um lado, e a esfera da economia e da família, por outro, a história que Arendt nos conta não é necessariamente uma *Verfallsgechichte* (história do declínio).

<sup>66</sup> A sua metodologia assume a forma de um exercício de “contar histórias” com o fito de recuperar “pérolas” de experiências passadas, por entre as várias camadas de significado que a linguagem encerra. Como ela própria nos explica em *Homens em Tempos Sombrios* (1968), «...o sentido de um acto praticado só se revela quando a acção em si chegou ao fim, convertendo-se numa história susceptível de ser narrada...», para concluir que «Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por muito profundos que sejam, podem comparar-se, na intensidade e na riqueza de sentidos, a uma história bem contada.» (1991, pp. 32-33)

O que caracteriza o mundo após Auschwitz é a quebra da continuidade com o passado; a tradição que se encarregava de nos ligar às experiências dos nossos antepassados rompeu-se, e com ela qualquer esperança em poder aprender com ela. Tudo o que temos hoje é um passado fragmentado; tais fragmentos são momentos de ruptura na história humana. Nesses momentos, a linguagem é testemunha das transformações profundas que têm então lugar na vida humana. A revolução americana foi um desses momentos.

Mas nem sempre revolução foi sinónimo de uma ruptura com o passado e do início de algo completamente novo. Até ao final do século XVIII, a palavra “revolução” era



um termo astronómico que designava o movimento cíclico, regular e sujeito a leis dos astros, e, portanto, indisponível à vontade humana. É neste preciso sentido que Copérnico a utiliza no seu *De revolutionibus orbium coelestium* (1543). Quando a palavra desceu dos céus para descrever o que se passava entre os homens, na Terra, trouxe consigo este sentido. Assim, no século XVII, altura em que foi utilizada pela primeira vez em política, uma “revolução” ainda coincide com o movimento cíclico e regular de Políbio e com a *rinovazione* de Maquiavel: por exemplo, a revolução inglesa de 1688 <sup>67</sup> consistiu não numa revolução no sentido moderno do termo, mas na restauração do poder monárquico à sua anterior legitimidade. <sup>68</sup>

A moderna aceção do conceito de “revolução política” nasce com a revolução americana e a partir da experiência social vivida pelos colonos americanos no novo mundo; <sup>69</sup> esta sim, foi revolucionária no sentido de ter dado a conhecer uma novidade sem precedentes na história humana - a possibilidade de se viver em abundância e em liberdade. <sup>70</sup> Em rigor, Arendt sugere que também a revolução americana foi pensada como uma restauração, «*the retrieving of their ancient liberties*», mas que os eventos ultrapassaram as suas intenções - «*What they thought was a restoration (...) turned into a revolution...*» (1963, p. 37) Uma revolução que origina um novo futuro, uma “nova história” a ser narrada. <sup>71</sup> Uma história que começa na América colonial dos meados do século XVIII. O marco histórico convencionalmente considerado como o ponto de partida para a América independente é a controvérsia em torno de um imposto de selo que as colónias foram obrigadas a pagar a partir de 1765 e que viriam a rejeitar no ano seguinte (o chamado “Stamp Act”). Ainda à luz da historiografia liberal, o mote desta primeira revolta teria sido “*no taxation without representation*”, desencadeando um processo que viria a despoletar a Guerra da Independência americana de 1775-1783, conhecida nos Estados Unidos como a “revolução americana”. Uma revolução alegadamente

---

<sup>66</sup> Benhabib, 1992, p. 90.

<sup>67</sup> Em que os Stuarts foram destronados em favor de Guilherme III e Maria II.

<sup>68</sup> Arendt, 1963, pp. 35-36.

<sup>69</sup> Arendt, 1963, p. 15.

<sup>70</sup> «*Only when this pathos of novelty is present and where novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution.*» (Arendt, 1963, p. 27)

<sup>71</sup> Note-se a diferença entre esta interpretação e as teses neo-conservadoras tão em voga nos anos 50 e 60 nos Estados Unidos. Russell Kirk, em *The Conservative Mind* (1953), escreve: «*By and large, the American Revolution was not an innovating upheaval, but a conservative restoration of colonial*

provocada pela resistência das colónias em pagar impostos ao Parlamento inglês e pela exclusão de participação nos processos de tomada de decisão que afectavam os seus interesses. Em 1967, Bernard Bailyn, numa linha republicana que o aproxima de Arendt, narrou uma história bem diferente.<sup>72</sup>

Procurando descobrir o que “república” significa para os Americanos do século XVIII, Bailyn examinou os panfletos associados à revolta de 1765. Face à quase ausência de referências a putativos direitos dos colonos, a divisa que associava representação política ao pagamento de impostos parecia perder sentido. Pelo contrário, Bailyn viu-se perante uma miríade de referências a uma “degeneração” e uma “corrupção” provocadas pelo jugo colonial. A hipótese que então colocou fez escola. Os colonos americanos do século XVIII haviam formado a sua mundivisão política a partir do republicanismo da oposição inglesa. Sob a influência da retórica neo-harringtoniana, os colonos teriam desenvolvido uma teoria social que colocava o acento tónico na oposição entre liberdade e autoridade, e numa concepção do bem comum como dependente de um “sistema de governo misto”. Foi a partir desta narrativa que Pocock viria, em *The Machiavellian Moment*, a conceber a revolução americana não como o primeiro acto do iluminismo revolucionário, mas como «*the last great act of the Renaissance.*» (1972, p. 120)

Ao desconstruir o monólito lockeano fundado por Hartz, Pocock substituiu-o pela dialéctica entre o republicanismo de Harrington e a economia política de Adam Smith, pensando, desta forma, ter identificado as «*pre-Revolutionary conditions helping to bring about that underlying dissatisfaction with liberalism which characterizes the American liberal mind.*» (1987, p. 341) Que condições são estas? A ideologia Jeffersoniana de carácter agrário, utópico e desenvolvida em torno de comunidades políticas de reduzida dimensão; o projecto de constituição de uma república de forma a evitar a corrupção parlamentar *Whig*;<sup>73</sup> e o reconhecimento de que a era da virtude já havia terminado, juntamente com a dúvida de se saber se a felicidade humana seria ainda possível. Estes três elementos da cultura política das colónias norte-americanas do século XVIII parecem demonstrar que a linguagem

---

*prerogatives - as Burke puts it, “A revolution not made, but prevented”.*» (1953, p. 63)

<sup>72</sup> Veja-se Appleby, 1992, p. 322.

republicana sobreviveu para fornecer ao liberalismo uma das suas formas de auto-crítica. Esta referência à “sobrevivência” do republicanismo não é de somenos importância.

Uma das hipóteses teóricas que pretendemos ver demonstradas nesta Dissertação de Mestrado, sustentada pela metodologia contextualista diacrónica de Pocock, é a de que o republicanismo cívico, enquanto uma estrutura linguística, influenciou decisivamente o pensamento político radical democrático dos pragmatistas americanos dos séculos XIX e XX. Isto pressupõe a existência duma continuidade entre esta cultura política pré-revolucionária e a mundivisão daqueles que viveram após a Guerra Civil americana, o que implica a refutação da tese de que, com a criação da república americana, ocorreu “*the end of classical politics*”.<sup>74</sup>

Trata-se, reconhecemo-lo, de uma tese sedutora. No período da criação da Constituição e do debate entre federalistas e republicanos, ter-se-ia verificado o culminar de uma dialéctica com séculos de existência, tendo a tradição republicana sido eliminada do vocabulário político dos Estados Unidos. De uma teoria clássica do indivíduo enquanto um agente activo e cívico, participando na condução da coisa pública na medida das suas possibilidades, ter-se-ia passado para uma teoria em que o sujeito aparece sobretudo consciente dos seus interesses, estando a sua participação na governação da sua comunidade submetida à prossecução dos seus interesses, contribuindo somente de forma indirecta para a resolução colectiva dos conflitos. Daí que os *Federalist Papers*, e em particular o n.º 10, enfatizassem a legitimidade da prossecução dos interesses particulares por facções. A distância neste ponto entre o pensamento político federalista e as teses republicanas clássicas é imensa. Se para Aristóteles, Cícero, Maquiavel e Harrington, o interesse particular e a facção são os sintomas mais evidentes da degeneração de uma comunidade política, para Madison, o confronto entre os múltiplos interesses privados deve ser estimulado de modo a que “a ambição combata a ambição”, i.e., de modo a que o interesse privado de cada

---

<sup>73</sup> Veja-se Pocock, 1985, pp. 73 e ss.

<sup>74</sup> A expressão acima transcrita é o título do capítulo XV de Wood, 1969. Trata-se, na realidade, de uma ideia disseminada nos autores de simpatias liberais. John Patrick Diggins, por exemplo, fala na «*death of the republican tradition in liberal America*.» (1984, p. 231)

indivíduo possa servir de sentinela do interesse público.<sup>75</sup> Wood, tal como a generalidade dos historiadores liberais, considera que a revolução americana se traduziu numa revolução paradigmática - ter-se-ia passado do republicanismo ao liberalismo.<sup>76</sup>

Em nosso entender, Pocock tem razões para rejeitar esta interpretação. Seria demasiado simplista pensar-se que os paradigmas político-ideológicos se comportam da mesma forma do que os paradigmas das ciências naturais. A refutação da tese de Wood de que o abandono dos modelos da deferência e da virtude comprovaria o abandono do paradigma republicano cívico é o meio privilegiado por Pocock para demonstrar a coexistência entre os dois paradigmas (liberal e republicano).

O abandono do modelo da “deferência” significa que a teoria federalista havia sido capaz de ultrapassar as limitações de escala do republicanismo clássico e estabelecer, à escala continental, um regime que era, simultaneamente, uma república e um império. Pressupõe-se, pois, que os novos meios de associação política - os partidos - era modernos no sentido de que já não se baseavam na deferência passiva pelos naturalmente mais aptos, mas na eleição dos representantes de todos. Acontece que, como vimos, o republicanismo cívico, tal como interpretado por Maquiavel, não pressupõe uma deferência passiva pela aristocracia natural, mas uma deferência activa, fundada na participação na *res publica* - a liberdade de não termos as nossas inclinações obstruídas depende da nossa activa promoção do bem comum. Ou seja, ao contrário do assumido por Wood, a deferência não era passiva e a república não era hierárquica.<sup>77</sup>

Em segundo lugar, Pocock contesta a tese de que o abandono da virtude pelos federalistas, de que o *Federalist* n.º 10 é o *locus classicus* com a defesa da legitimidade das facções, terá sido unânime. No contexto da “grande discussão nacional”,<sup>78</sup> o debate entre federalistas, i.e., aqueles que apoiavam a ratificação da

---

<sup>75</sup> Madison refere-se, neste ponto (*Federalist* n.º 51), ao interesse individual dos membros das instituições políticas responsáveis pelo poder legislativo, executivo e judicial. Veja-se Madison, 1987, p. 320.

<sup>76</sup> Wood, 1969, p. 562.

<sup>77</sup> Pocock, 1975, p. 524.

<sup>78</sup> Kramnick, 1987, pp. 36 e ss. Um reflexo interessante dos diferentes enfoques analíticos da teoria

Constituição de 1787 como Alexander Hamilton ou James Madison, e anti-federalistas ou republicanos, de “Brutus” constitui o expoente máximo,<sup>79</sup> é mais complexo e ambíguo do que a historiografia liberal usualmente sugere. Em seu entender, a controvérsia entre federalistas e republicanos apresenta semelhanças estruturais com os debates entre *Court* e *Country*, na Inglaterra do século XVII, estando os jeffersonianos particularmente conscientes de que falavam a linguagem *Country*.<sup>80</sup> Apesar desta consciência de uma continuidade com a tradição humanista cívica, encontram-se entre os republicanos exemplos de defensores de certas formas de federalismo; do mesmo modo, o partido federal era composto não só de liberais na linha de um Madison, mas também de defensores das virtudes das aristocracias naturais como John Adams.<sup>81</sup>

Neste sentido, a tese de Wood, perfilhada pela maioria dos historiadores, de que o partido federal teria abandonado a retórica da virtude em favor de um liberalismo individualista, i.e., de que *Publius*<sup>82</sup> teria encontrado numa república federal a fórmula perfeita de conjugar representação e participação, evitando as dificuldades das pequenas repúblicas do passado e dando início a um novo e original caminho, parece não sair incólume. A concepção de uma mudança de paradigma deve, pois, ser substituída em favor de um confronto entre duas tradições cujo vencedor não deixou de incorporar elementos do vocabulário do paradigma derrotado para se criticar a si mesmo. Neste sentido, concordamos com a opinião de Ian-Hampsher Monk de que o *Federalist* não é um texto essencialmente liberal ou republicano, mas que os seus autores mobilizaram criativamente as linguagens políticas disponíveis para forjar

---

política e da ciência política pode ser encontrado na forma como os *Federalist Papers* são considerados um dos «classics of political theory» (Kramnick, 1987, p. 1), enquanto que Jon Elster, num artigo em que procurou investigar a heurística da teoria da acção comunicativa de Habermas, afirma «j'examine les Comptes rendus de la Convention Fédérale de préférence au Federaliste», na medida em que este último texto «ne garde aucune trace des menaces ouvertes ou voilées que pesèrent visiblement sur la Convention elle-même.» (1994, p. 189)

<sup>79</sup> Veja-se Storing, Herbert, (ed.) (1985), *The Anti-Federalist*, Chicago, Chicago University Press.

<sup>80</sup> Pocock, 1975, p. 529.

<sup>81</sup> *Cujo Defence of the Constitutions of Government of the United States* (1787), uma apologia da república federal no sentido clássico de um “sistema de governo misto”, o levou a entrar em ruptura com o federalismo mais ortodoxo de Hamilton e Madison. Aliás, segundo Pocock, esta obra foi «the last major work of political theory written within the unmodified tradition of classical republicanism.» (1975, p. 526)

<sup>82</sup> *Publius* era o herói romano que estabeleceu a república romana. Aliás, quem viajar pelo Norte do Estado de Nova Iorque reparará, com certeza, como a toponímia reflecte a importância da tradição republicana clássica; assim, temos Roma, Siracusa, Ítaca, Macedónia, Catão, Túlio, Cícero, Séneca, Fábio, etc.

uma teoria capaz de sustentar normativamente a criação de uma república à escala continental.<sup>83</sup> Contra uma concepção whiggista da revolução americana, consideramos ser mais convincente a tese da dialéctica continuada entre dois vocabulários ideológicos antagónicos. A teoria política norte-americana dos séculos XIX e XX deve, pois, ser re-analisada à luz desta nova forma de se conceber a história das ideias políticas. Liberalismo e republicanismo são, desde a fundação da república americana e até aos dias de hoje, as duas principais linguagens mobilizadas por todos os autores que reflectiram sobre a democracia na América.

Um dos elementos do paradigma republicano que, desde então, pode ser encontrado numa tensão com o espírito comercial da mundivisão liberal é a ideia de que a virtude do povo Americano depende de uma fundação material concreta - a propriedade. Thomas Jefferson, um defensor do ideal de virtude como qualquer republicano clássico, escreveu em 1785 que «*corruption of morals in the mass of cultivators is a phaenomenon of which no age nor nation has furnished an example*», uma vez que «*dependence begets subservience and venality, suffocates the germ of virtue, and prepares fit tools for the designs of ambition.*»<sup>84</sup> Os homens “dependentes, subversivos e venais” de que fala Jefferson são “instrumentos adequados aos desígnios” de arquitectos de um império militar e comercial como Hamilton. O agrarianismo comercial de Jefferson assenta, pelo contrário, sobre a concepção harringtoniana de que o comércio apenas assumia a sua faceta corruptora caso não fosse contrabalançado pelo cultivo de terras. O problema do século XVIII é que este equilíbrio estava a ser desfeito em favor de um comércio cada vez mais dinâmico, cada vez mais imperial. A solução preconizada pelo agrarianismo jeffersoniano apontava para uma república capaz de reconciliar virtude e comércio através de uma igualmente dinâmica expansão territorial. O mito da fronteira surge, neste contexto, como o equivalente funcional à constituição, enquanto a “alma da república” (Diggin). A América poderia evitar o destino de Roma e Veneza se se expandisse para Oeste, onde uma infindável extensão de terras, pronta a ser ocupada pelos pioneiros mais lesto, significava uma infinita fonte de virtude.<sup>85</sup> Como veremos na próxima Parte, esta retórica da fronteira, esta concepção jeffersoniana de

---

<sup>83</sup> Hampsher-Monk, 1992, p. 210.

<sup>84</sup> Citado em Pocock, 1975, pp. 532-533.

pequenas comunidades agrícolas ligadas por laços comerciais, vão ser traços constitutivos da herança americana que Dewey, já no século XX, vai pretender reconstruir.

O maior herói americano associado ao mito da fronteira (para além de David Crockett), foi o presidente Andrew Jackson (1829-1837), cuja América foi alvo da atenção de Alexis de Tocqueville.<sup>86</sup> Aquele que Dilthey considerava ser “o maior analista do mundo político desde Maquiavel e Aristóteles”,<sup>87</sup> analisou em *Da Democracia na América* (1835-1840), a transição da igualdade como isonomia, que caracterizava o ideal republicano de virtude, para a *égalité des conditions*, que definia as sociedades modernas democráticas.<sup>88</sup> Foi, aliás, Tocqueville quem introduziu esta noção moderna de igualdade, enquanto “igualização das condições”, um reflexo da sua recepção e ultrapassagem de Montesquieu, a sua influência maior. Na verdade, esta crítica à igualdade das condições é fundamentalmente aristotélica. Na *Política*, é-nos dito que quando os homens são tratados como iguais, não nos apercebemos dos aspectos que os diferenciam.<sup>89</sup>

A reflexão tocquevilliana sobre os Estados Unidos desenvolve-se em torno de alguns conceitos fundamentais: a já referida noção moderna de igualdade democrática, a sua concepção de revolução, a sua crítica às novas formas de tirania, a sua reformulação da noção de virtude através da concepção do “interesse bem entendido”, e a conjugação do espírito da liberdade com o espírito da religião num “materialismo virtuoso” para combater o individualismo que mina a participação cívica. Estes dois últimos constituem outros tantos traços que denunciam a sua formação clássica. Tocqueville, antes de ser um liberal por convicção, foi um republicano por formação.<sup>90</sup> É a partir da crítica à tradição política clássica, em seu entender incapaz de dar conta das implicações políticas das profundas mudanças sociais do século XIX, que

---

<sup>85</sup> Hampsher-Monk, 1992, pp. 208-209; 224.

<sup>86</sup> Veja-se Tocqueville, 2001, pp. 442 e ss.

<sup>87</sup> Citado em Diggins, 1984, p. 231.

<sup>88</sup> Arendt, 1963, p. 23.

<sup>89</sup> As palavras de Aristóteles são: «*alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo*» (1998, p. 353). Veja-se Pocock, 1975, p. 538.

<sup>90</sup> Uma comprovação histórica desta tese pode ser encontrada na monumental biografia intelectual de Tocqueville escrita por André Jardin. Como este observa, «*Tocqueville's school notebooks, fragmentary and ill-kept though they are, do give us some information about the general spirit of that*

encontra num liberalismo de recorte conservador a perspectiva analítica adequada às condições políticas modernas.

Para Tocqueville, a revolução americana foi uma “revolução política”, isto é, uma transformação das instituições políticas cujas implicações sociais são limitadas.<sup>91</sup> Mas existe um segundo significado associado ao conceito de revolução no pensamento tocquevilliano, de maior relevância para os nossos propósitos: quando uma comunidade política sofre uma “revolução social” a sua própria estrutura é alvo de uma transformação de amplas e profundas consequências. A América de Tocqueville é, do ponto de vista político, uma experiência histórica que, pelo seu vanguardismo democrático, suscita o questionamento da minúscula *polis*, coesa através da partilha virtuosa de valores comuns, em favor de soluções políticas adequadas à dimensão continental deste novo país. A admiração de Tocqueville passa pela Constituição americana, a qual «*assenta, efectivamente, numa teoria inteiramente nova e que se demarca como uma grande descoberta na ciência política dos nossos dias.*» (2001, p. 196) Tal como Madison,<sup>92</sup> também Tocqueville vê no federalismo uma forma de combater a “tirania da maioria”. Redefinindo a noção de tirania como um fenómeno social, o poder invisível da opinião pública sobre cada indivíduo,<sup>93</sup> e como um fenómeno político, o poder das maiorias legislativas a nível estadual, Tocqueville seguia, citando explicitamente, Jefferson: «*No nosso governo, o poder executivo não é o único, nem talvez o principal objecto da minha solicitude.*

---

teaching. (...) Cicero, Demosthenes, and even Quintilian were studied in depth.» (1989, pp. 59-60)

<sup>91</sup> Como ele próprio afirma quando escreve sobre o “Método Filosófico dos Americanos”, «*os Americanos possuem um estado social e uma Constituição democráticos [cujo federalismo é elogiado por Tocqueville], mas não tiveram nenhuma revolução democrática. Chegaram à terra que ocupam quase como hoje os conhecemos. Isto é muito importante.*» (2001, p. 492)

<sup>92</sup> James Madison é um dos primeiros autores modernos a dar-se conta dos perigos para a liberdade individual da “tirania da maioria”. Certamente influenciado pela sua experiência na Virgínia em que lutou pela liberdade religiosa quer contra a opinião pública, quer contra legisladores eleitos, Madison não pensava que uma Carta de Direitos Fundamentais (*Bill of Rights*) fosse suficiente, uma vez que tais direitos haviam sido sistematicamente ignorados quando a opinião pública lhes era contrária. A solução encontra-se no *Federalist* n.º 51: «*It consists in the one case in the multiplicity of interests, and in the other in the multiplicity of sects.*» (1987, p. 321) Ou seja, a grande extensão das constituições passa a ser não uma fonte de problemas, mas a solução para este o problema das maiorias opressivas. A concepção madisoniana de representação política, longe da proposta republicana de que os representantes devem ser *representativos* dos seus eleitores tendo uma autonomia limitada, é claramente liberal. Madison, no *Federalist* n.º 63, defende que «*a people spread over an extensive region cannot, like the crowded inhabitants of a small district, be subject to the infection of violent passions or to the danger of combining in pursuit of unjust measures.*» (1987, p. 371)

<sup>93</sup> Tocqueville, 2001, p. 303.



*Actualmente, e assim será ainda durante muitos anos, o perigo mais temível é a tirania dos legisladores.»*<sup>94</sup> Ainda assim, e como explica no segundo livro de *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), a excessiva centralização administrativa que se assistia em França era um perigo que a América desconhecia:<sup>95</sup> *«Por conseguinte, a América é, por excelência, o país do governo provincial e comunal.»* (Tocqueville, 2001, p. 446)

Mas a América era, sobretudo, o país da igualdade democrática. Uma igualdade que promovia não *«...a prosperidade singular de alguns, mas o maior bem-estar de todos. (...) A igualdade é talvez menos elevada, mas é mais justa e é nessa justiça que residem a sua grandeza e a sua beleza.»* (Tocqueville, 2001, p. 851) No entanto, a igualdade também promove o individualismo egoísta, a fonte de degenerescência de todas as repúblicas. Como concilia Tocqueville igualdade e a tradição cívico republicana? A resposta encontra-se na reformulação da noção republicana de virtude. Como Tocqueville explica nos papéis de preparação do segundo volume de *Da Democracia na América*, *«...Montesquieu tinha pois razão, quando falava da virtude antiga, e o que ele diz dos gregos e dos romanos aplica-se também aos americanos.»*<sup>96</sup> Por outras palavras, na América não é a virtude que é grande, é a tentação que é pequena; não é o desinteresse que é grande, o interesse é que é bem entendido.<sup>97</sup> A fonte de virtude deixa assim de ser a renúncia ao interesse particular,<sup>98</sup> e desloca-se para a doutrina do interesse bem entendido que, não produzindo grandes devoções, sugere constantemente pequenos sacrifícios. A virtude tocquevilliana não reside tanto nos feitos sobrehumanos de um punhado de homens, como nos hábitos virtuosos da massa da população.<sup>99</sup> É justamente entre estes que se

---

<sup>94</sup> Jefferson citado em Tocqueville, 2001, p. 310. Jefferson segue, nesta crítica à dominação do poder legislativo, a tese republicana clássica do “sistema de governo misto”, que embora concedendo primazia ao poder legislativo o impedia de alcançar uma posição dominante ao prever a autonomia das esferas de acção dos restantes poderes (executivo e judicial).

<sup>95</sup> Veja-se, quanto ao caso francês, Tocqueville, 1989, pp. 47 e ss.; e quanto ao caso americano, Tocqueville, 2001, pp. 311-312.

<sup>96</sup> Citado em Aron, 1992, p. 231.

<sup>97</sup> Veja-se Aron, 1992, p. 231.

<sup>98</sup> Tocqueville explica a concepção republicana clássica de virtude nos seguintes termos: *«Quando o mundo era conduzido por um pequeno número de indivíduos poderosos e ricos, estes gostavam de acalantar uma concepção sublime dos deveres dos homens; agradava-lhes proclamarem que é glorioso alguém olvidar-se a si mesmo e que convém praticar o bem desinteressadamente, tal como Deus o faz.»* (Tocqueville, 2001, p. 617)

<sup>99</sup> *«Se acaso esta doutrina viesse a dominar completamente o mundo moral, as virtudes extraordinárias tornar-se-iam certamente mais raras, mas penso também que então as depravações*

encontra o antídoto para o individualismo egoísta. Os Americanos possuem uma inteligência prática que os põe a salvo dos excessos do egoísmo e do individualismo - uma espécie de “materialismo honesto”<sup>100</sup> que os leva a preocuparem-se com o interesse dos demais. A participação na *res publica* surge, deste modo, não como o resultado de uma nobre, abnegada e desinteressada virtude, mas como o correlato de interesses bem entendidos.

Porém, da mesma forma que são exaltadas as virtudes do materialismo honesto, a religião surge como uma importante instituição política de cariz democrático e republicano,<sup>101</sup> e o seu espírito, juntamente com o espírito da liberdade, descreve o verdadeiro carácter dos Estados Unidos.<sup>102</sup> Tocqueville, sempre oscilando entre o seu republicanismo por formação e o seu liberalismo por convicção, pretende assim conciliar o ideal clássico do *homo politicus* e o *homo credens* do Cristianismo. Mas falta em Tocqueville uma figura da galeria arendtiana, o *homo faber* das tradições europeias idealista e socialista. Tal como veremos nos capítulos que compõem a próxima Parte, Pocock tem toda a razão quando diz que o *ethos* do socialismo historicista foi uma importação algo tardia de intelectuais transplantados,<sup>103</sup> ou, acrescentaríamos, de intelectuais americanos admiradores do Idealismo e do socialismo municipal alemães como G. H. Mead e John Dewey.

---

*mais grosseiras também seriam menos comuns. Talvez impeça alguns homens de se elevarem muito acima do nível comum da humanidade, mas uma grande quantidade de outros que caíam muito abaixo dele apreende-a e contém-se. Se considerarmos apenas alguns indivíduos, ele fá-los descer, mas se olharmos para a espécie, ela eleva-a.»* (Tocqueville, 2001, p. 619)

<sup>100</sup> Tocqueville, 2001, p. 631.

<sup>101</sup> Tocqueville, 2001, p. 338.

<sup>102</sup> Tocqueville, 2001, pp. 80-81.

<sup>103</sup> Pocock, 1975, p. 550.

## **Parte III**

### **O Republicanismo na América**

## Capítulo I

### Individualidade e Comunidade: O Pragmatismo Americano

**M**as Tocqueville não foi apenas capaz de encontrar na história desta ex-colônia britânica a religião enquanto um dos elementos mais importantes dos costumes dessa comunidade política; olhando para o futuro, distinguiu igualmente tensões sociais cuja magnitude iriam concorrer para despoletar a Guerra Civil Americana de 1856 - a escravatura no Sul dos Estados Unidos.<sup>1</sup> Este momento de crise societal constitui o segundo realinhamento político na história dos Estados Unidos, após o período revolucionário de 1776-1787; a concentração capitalista da última década do século XIX iria levar ao realinhamento de 1932, data da institucionalização do “*New Deal*”, e o mais recente realinhamento verificou-se nos anos 70 do século XX com os ataques neo-liberais ao *welfare state* de inspiração keynesiana do pós-guerra, após a derrota no Vietname e a crise petrolífera de 1973.<sup>2</sup> Esta referência aos vários realinhamentos políticos<sup>3</sup> sofridos pela sociedade e cultura americanas desde a sua fundação enquanto um Estado independente justifica-se porquanto, nesta Parte III, o nosso propósito consiste em reconstruir historicamente o paradigma em que G. H. Mead (1861-1931) e John Dewey (1859-1952) operavam.

A tese que pretendemos ver demonstrada é a de que o vocabulário utilizado por estes dois autores para discutir a realidade social e política do seu tempo reflecte a tensão entre os paradigmas liberal e republicano a que fizemos referência no capítulo anterior. Referimo-nos à corrente filosófica pragmatista, fundada por Charles Sanders Peirce e baptizada por William James em 1907.<sup>4</sup> O pragmatismo filosófico de Mead

---

<sup>1</sup> Tocqueville, 2001, pp. 390 e ss.

<sup>2</sup> Veja-se Schroyer, 1985, pp. 287 e ss.

<sup>3</sup> Para uma discussão deste conceito e subsequente distinção da noção de “desalinhamento político”, veja-se Silva, 2000, p. 33.

<sup>4</sup> Num registo comum entre os comentadores norte-americanos, Israel Scheffler sugere que «*Pragmatism is not only, as it has often been described, a distinctively American contribution to philosophy. In its effort to clarify and extend the methods of science, and to strengthen the prospects of freedom and intelligence in the contemporary world, it represents also a philosophical orientation of urgent general interest.*» (Scheffler, 1986, p. IX) Ao tentarmos posicionar o pragmatismo

e Dewey é, a esta luz, uma linguagem distintamente americana que rearticula, uma vez mais, as preocupações centrais do paradigma republicano cívico: a tese (aristotélica na origem) da origem social do indivíduo e a correspondente interdependência entre indivíduo e comunidade que se plasma na importância da participação cívica são exemplos disto mesmo. Porém, e confirmando a hegemonia do paradigma liberal, apesar de podermos identificar ecos de uma retórica republicana, comunitária e democrática no discurso político destes autores, a verdade é que a matriz ideológica em que operam é o liberalismo. Pocock parece, pois, ter razão quando rejeita a simples justaposição dos vocabulários liberal e republicano; não só tal justaposição é negada pelas tensões e contradições do discurso político pragmatista, como a exposição deste último ao universo intelectual europeu oitocentista veio introduzir um terceiro paradigma, o socialismo democrático de inspiração marxista.

O objectivo deste primeiro capítulo consiste em situar o pensamento social e político de Mead e Dewey no quadro do paradigma pragmatista. Seguindo Dmitri Shalin, pensamos serem quatro as teses centrais do pragmatismo: filosoficamente, a realidade existe em estado de fluxo; sociologicamente, a unidade de análise essencial é a “interacção emergente”; em termos metodológicos, a lógica de pesquisa privilegiada é sensível à indeterminação objectiva da situação; e em termos ideológicos, a reforma social é um dos objectivos da prática científica, unindo democracia e ciência.<sup>5</sup>

Comecemos, então, pela noção pragmatista da realidade como fluxo. William James afirmou, de modo bastante sugestivo, que “para o racionalismo a realidade está fixa e completa para toda a eternidade, enquanto que para os pragmatistas ainda está a ser construída”.<sup>6</sup> Deste ponto de vista, o pragmatismo é uma das “filosofias de fluxo” (Dewey) que se popularizaram na passagem do séc. XIX para o séc. XX, defendendo

---

americano por referência ao paradigma republicano cívico estamos precisamente a questionar este carácter “distintamente” norte-americano e a propor a sua substituição por uma “apropriação criativa norte-americana de uma tradição de pensamento política de origem europeia”.

<sup>5</sup> Shalin, 1986, p. 9. Saliente-se que Richard Bernstein e Hans Joas propõem uma descrição algo diferente da corrente pragmatista, segundo a qual o anti-fundacionalismo, a natureza falibilista da verdade, a natureza social do self e o pluralismo metodológico constituem as suas principais características. Veja-se Joas, 1997, p. 263 e Bernstein, 1992, pp. 813-815.

uma imagem da realidade indeterminada, cheia de possibilidades, à espera de ser completada e racionalizada. O mundo ainda está em produção, podendo portanto ser parcialmente definido, em situações concretas, por um agente racional. Uma das influências mais importantes sobre Mead e os pragmatistas é o transcendentalismo (por oposição ao objectivismo). Mead considerava que aquilo que uma coisa é depende não simplesmente naquilo que é em si mesma, mas também da forma como é observada pelo sujeito. Mead rejeita assim a noção positivista dos factos sociais como coisas e como dados disponíveis à observação.

A influência do idealismo sobre o pensamento de Dewey e Mead, ao sublinhar o primado e o poder constitutivo do pensamento, não deve ser descurada. A raiz do conhecimento deve ser procurada na acção, a qual intervém na relação entre sujeito/objecto, dando origem ao fenómeno de emergência. A emergência refere-se à relação entre organismo e meio-ambiente (a situação) – este existe em relação com o organismo, e em que novos elementos podem emergir pela acção do organismo. A relação entre o indivíduo e o ambiente onde vive e em que ambos se determinam mutuamente é defendida por Mead e Dewey. Mas, ao contrário do Romantismo alemão que sublinhava a importância do contexto, os pragmatistas sublinham que a acção é constituída por, tanto quanto constitui, a situação. A realidade está disponível ao sujeito cognoscente através deste processo de constituição mútua. Aliás, uma situação no sentido pragmatista do termo implica um actor e uma transacção entre o sujeito cognoscente e o objecto do conhecimento – i.e., sem seres humanos, não existiriam situações. A noção de prática é aqui fundamental. É ao manipular os objectos, ao dar-lhes diferentes usos, que o indivíduo define o que é o objecto. Peirce e Mead aproximam-se neste ponto – se aquele afirma que “o pensamento é essencialmente uma acção”, Mead defende que “a unidade da existência é o acto”.<sup>7</sup>

Em suma, a filosofia pragmatista foi uma reacção à perspectiva racionalista e mecanicista da realidade. Contra o universo estático, pré-determinado e inerentemente estruturado, o pragmatismo propõe uma realidade dinâmica, emergente, em construção. O mundo é, assim, concebido como essencialmente

---

<sup>6</sup> Citado em Shalin, 1986, p. 9.

<sup>7</sup> Veja-se Shalin, 1986.

indeterminado, sendo a sociedade concebida como um produto da acção colectiva dos indivíduos, ainda que influenciando esta última. Assim, o estudo de “dados estruturais” é substituído pela análise da produção da realidade social; em vez de se analisar o sistema social em si mesmo, estuda-se a sociedade à medida que é criada pelas interacções simbólicas – o objectivo é captar simultaneamente as características estruturais e os elementos emergentes.

A expressão “interacção” reflecte a tentativa encetada pela filosofia pragmatista em solucionar o antigo paradoxo da unidade na diversidade, de descobrir lei e ordem no caos aparente da realidade sócio-histórica. Através da noção de “interacção”, também Mead tenta escapar à dicotomia entre acção e estrutura ao propor que nem o indivíduo, nem a sociedade têm a prioridade – tanto o sujeito como a sociedade são aspectos do mesmo processo de interacção social, sendo ambos mutuamente constitutivos. Apesar da anterioridade histórica da sociedade, esta deve o seu carácter aos indivíduos que a compõem.<sup>8</sup>

Este argumento que procura explicar a estrutura da sociedade como um processo emergente baseia-se na ideia que a parte é explicada em termos do todo, e o todo é explicado em termos das partes que o compõem. Ao conceber o indivíduo enquanto sujeito e objecto do processo histórico, e a sociedade como um factor da interacção social continuamente produzida e produtora, Mead procura evitar quer o realismo sociológico, entendido enquanto uma visão reificada da sociedade como uma entidade supra-individual, quer o nominalismo sociológico, segundo o qual a sociedade é uma mera convenção resultante da vontade individual, cuja racionalidade é fruto da natureza. A abordagem pragmatista procura transcender a dicotomia entre realismo e nominalismo ao salientar a noção de acção/prática, que universaliza o particular e particulariza o universal. Ou seja, a universalidade não é nem abstracta (nominalismo), concreta (realismo), mas emergente – uma universalidade emergente é tão objectiva quanto a acção que possibilita, e tão universal como a comunidade por

---

<sup>8</sup> Como afirma o próprio Mead, *«In the case of the human group, on the other hand, there is a development in which the complex phases of society have arisen out of the organization which the appearance of the self made possible. (...) It is the self as such that makes the distinctively human society possible. It is true that some sort of co-operative activity antedates the self. (...) But when the self has developed, then a basis is obtained for the development of society...»* (Mead, 1997, pp. 239-240)

detrás dela. Numa frase, para Mead, Dewey e os pragmatistas em geral, o indivíduo é o autor do seu mundo social, mas é igualmente um produto da sociedade onde vivem.

Tendo em vista esta concepção da sociedade enquanto algo em contínua produção, devemos agora discutir as estratégias metodológicas privilegiadas pelos pragmatistas. Para estes autores, era necessário algo mais do que meras descrições científicas dos fenómenos em estudo. Para Mead e Dewey em particular, era preciso entender, experienciar a própria realidade social. Como? Através de uma espécie de imersão do cientista no mundo da vida quotidiana, rotinadamente construído pelos próprios actores sociais. Ou seja, o método privilegiado é a observação participante (uma noção criada nos anos 20, mas já em uso anos antes), mais próxima da antropologia e da história, do que dos métodos quantitativos das ciências naturais. Filosoficamente, na base desta metodologia encontra-se a rejeição daquilo que Dewey designava por “teoria contemplativa do conhecimento”<sup>9</sup> – ou seja, a ideia de que o cientista é um mero observador imparcial (um espectador) dos fenómenos em análise. Como teremos oportunidade de verificar nos Capítulos II e IV (Parte III), uma reconstrução histórica do pensamento social e político de Dewey e Mead fornece-nos abundantes exemplos de como esta tese metodológica geral reflecte com precisão os valores e as crenças políticas que norteavam a sua vivência cívica. A observação participante sugerida pelos pragmatistas (e, mais tarde, pelos interaccionistas simbólicos, herdeiros de Mead) não era mais do que a tradução metodológica de uma profunda crença na participação cívica, reiterada inúmeras vezes ao longo de várias décadas de trabalho voluntário junto de múltiplas associações locais, clubes e comissões de arbitragem de conflitos.

Já em termos epistemológicos, os pragmatistas criticavam o racionalismo associado ao verificacionismo/positivismo por um conjunto de motivos. Desde logo, por se basear na premissa de que os processos de investigação científica se devem situar *fora* daquilo que está a ser estudado, de modo a evitar qualquer relação entre sujeito e objecto para assegurar a maior objectividade possível. Para Mead e Dewey, isto é uma falácia. Em segundo lugar, pela crença de que o cientista podia estudar o seu objecto sem quaisquer *preconceitos*. Pelo contrário, para os pragmatistas e para



Habermas em *Knowledge and Human Interests* (1968) o sujeito cognoscente possui interesses que inevitavelmente influenciam a sua análise. Em terceiro lugar, pela concepção da *verificação* como um processo de comparação entre a teoria e os factos da experiência. Mead e Dewey rejeitam esta ideia, advogando que quer a teoria, como os factos são flexíveis – são partes de um processo de ajustamento mútuo. Em quarto lugar, pela análise da situação através da sua característica mais representativa e significativa. O pragmatismo rejeita esta ideia por considerá-la um reducionismo face à riqueza e complexidade da realidade social. Finalmente, pela separação entre saber científico e senso comum, uma distinção falaciosa uma vez que o cientista só tem a ganhar se conhecer de antemão a situação que vai estudar.

Analiseemos, agora, as principais características que definem o *corpus* ideológico do Pragmatismo. Para compreendermos as preocupações político-ideológicas de Mead e Dewey, devemos ter em atenção a realidade social e económica dos Estados Unidos do início do século XX - já nessa altura, os Estados Unidos eram uma nação socialmente pluralista. A par de milhões de imigrantes europeus e asiáticos, o tecido social norte-americano já contava com uma pluralidade de grupos sociais, étnicos e culturais cuja posição na “estrutura de oportunidades” da sociedade norte-americana era profundamente desigual. Ou seja, a filosofia pragmatista, ao enfatizar a natureza flexível e indeterminada da realidade como vimos no primeiro ponto, pode ser interpretada como uma justificação filosófica para a reconstrução social numa época e num país profundamente interessados na possibilidade política de reforma social.

O pragmatismo emergiu numa altura em que a confiança no “progresso” começava a decair. A ordem social norte-americana enfrentava o desafio de integrar milhões de imigrantes com línguas e costumes muito diferentes. A altura em que Mead escreveu foi uma época caracterizada pelo declínio da vida rural e correspondente êxodo rural em direcção às cidades, as condições degradantes dos bairros de lata, a imigração de milhões de europeus, e a crescente concentração industrial (é nesta altura que surge a primeira legislação anti-cartel). Portanto, pode talvez dizer-se que entre a fé na mudança social e o receio das suas consequências o pragmatismo procurava encontrar uma via intermédia, uma terceira via que evitasse o radicalismo político

---

<sup>9</sup> Para uma análise ao anti-representacionismo deweyano, veja-se Murphy, 1993.

(associado à esquerda revolucionária) sem renunciar uma orientação reformista (contrária ao conservadorismo de uma certa direita).

Com efeito, esta ideia é defendida por Mead em *Movements of Thought of Nineteenth Century* (1936). Nesta obra, num capítulo intitulado “The Problem of Society – How we become selves”, o controlo social das sociedades do Antigo Regime é criticado por Mead por ser demasiado conservador uma vez que preservava as instituições sociais de modo quase imutável. Ora, a mudança social e política, quando ocorria, era o resultado de forças há muito armazenadas – não eram mudanças graduais, mas transformações bruscas, radicais, revolucionárias. Em seu entender, a primeira grande modificação desta situação ocorre com a Revolução Francesa de 1789, a qual, pela primeira vez, institucionalizou, ao nível constitucional, o princípio de mudança social até então característico das revoluções políticas e sociais.<sup>10</sup> Qual é, então, o problema da sociedade? Conciliar a mudança ordenada e a preservação da ordem, afirma Mead num registo claramente pragmatista, através da incorporação «*the methods of change into the order of society itself.*» (Mead, 1972, p. 362).<sup>11</sup> A ciência possui o método para analisar o progresso humano. Primeiro identifica o problema, e depois pergunta: «*How can things be so reconstructed that those processes which have been checked can set going again?*» (Mead, 1972, p. 363). Este método científico não é mais do que «*the evolutionary process grown self-conscious. We look back over the history of plant and animal life on the face of the globe and see how forms have developed slowly by the trial-and-error method.*» (Mead, 1972, p. 364).

Uma posição semelhante é defendida por John Dewey. Observando o desenvolvimento paralelo da democracia e da ciência experimental,<sup>12</sup> Dewey avança com a hipótese da filosofia ser um reflexo da cultura onde é criada. Deste modo, com o advento da ciência experimental terá surgido uma forma diferente de pensar

---

<sup>10</sup> «...the French Revolution, that which in a certain sense incorporated the principle of revolution into institutions. That is, when you set up a constitution and one of the articles in it is that the constitution may be changed, then you have, in a certain sense, incorporated the very process of revolution into the order of society.» (Mead, 1972, p. 361)

<sup>11</sup> Mead rejeita uma perspectiva teleológica, uma vez que «We do not know what the goal is. We are on the way, but we do not know where. And yet we have to get some method of charting our progress. We do not know where the progress is supposed to terminate, where it is going.» (Mead, 1972, p. 363).

<sup>12</sup> «There has been, roughly speaking, a coincidence in the development of modern experimental

filosoficamente a realidade, indissociável, claro está, do declínio e queda do Antigo Regime feudal. Portanto, a mudança social, cultural e científica são fenómenos intimamente relacionados. Rejeitando a ilusão de que é possível escapar à contingência histórica e cultural através de uma fundação puramente intelectual da filosofia (Bacon, Descartes, Kant), Dewey não tem dúvidas de que «*Philosophers are parts of history, caught in its movement; creators perhaps in some measure of its future, but also assuredly creatures of its past.*» (1993, p. 32) É nesta qualidade de filósofo/cidadão empenhado que Dewey observa na história moderna do Ocidente um paradoxo. Como foi possível chegar ao século XX, após centenas de anos de desenvolvimento das ciências, e assistirmos à justaposição de condições de pobreza deploráveis e sinais de riqueza luxuriantes? Mais: por que razão é que apenas uma minoria teve acesso aos benefícios da ciência moderna, enquanto que a maioria se manteve à margem deste progresso? A sua explicação é simples. Instituições políticas obsoletas e injustas, cuja origem remonta ao período antecedente ao desenvolvimento da ciência experimental baconiana, são as principais responsáveis por este estado de coisas. A concretização dos benefícios sociais da ciência moderna exige, em termos políticos, um regime democrático que, por seu turno, depende da aplicação do “método da inteligência” aos problemas sociais, económicos e morais.

Os pragmatistas rejeitam, portanto, aquilo que consideram ser um intelectualismo auto-referenciado, fechado sobre si mesmo, estéril. Pelo contrário, Mead desejava aplicar o produto das investigações científicas à resolução dos problemas práticos da reforma social. Como ele próprio escreve em “The Working Hypothesis in Social Reform” (1899), a reforma social é a aplicação da inteligência no controlo das condições sociais, tendo embora em consideração o facto de que em sociedade «*we are the forces that are being investigated, and if we advance beyond the mere description of the phenomena of the social world to the attempt at reform, we seem to involve the possibility of changing what at the same time we assume to be necessarily fixed.*» (Mead, 1981, p. 4)

---

*science and of democracy.*» (Dewey, 1993, p. 42).

## Capítulo II

### G. H. Mead nos seus Contextos

**P**oderíamos talvez começar este capítulo por reconhecer a dificuldade associada à definição da natureza do contexto (relevante) em que cada autor opera. Melhor ainda, não devíamos falar num contexto, mas em contextos.

Com efeito, os textos de teorias sociais e políticas são escritos no seio de uma rede de domínios, espaços e situações sobrepostas em relação aos quais estão, mais ou menos conscientemente, orientados. No caso particular de G. H. Mead, pretendemos sugerir não apenas que tais contextos nos permitem compreender melhor o significado da sua teoria (uma tese historicista algo convencional), mas que uma análise à relação entre os textos de Mead e os contextos em que foram produzidos pode ser relevante para a discussão de interpretações contemporâneas do seu pensamento. Em particular, cinco contextos podem ser identificados: 1) a sociedade norte-americana do pós-guerra civil; 2) a atmosfera intelectual e religiosa das décadas de 1880 e 1890; 3) as então emergentes ciências sociais; 4) a situação institucional das universidades norte-americanas (em particular, a Universidade de Michigan, em Ann Arbor e a Universidade de Chicago); e o universo intelectual europeu, em especial o alemão (onde Mead estudou entre o Outono de 1888 e o Verão de 1891).<sup>13</sup>

Neste capítulo, o nosso propósito consiste portanto em reconstruir historicamente o pensamento político de Mead à luz sobretudo do segundo contexto acima referido; em particular, gostaríamos de defender a tese de que duas das mais significativas influências sobre o pragmatismo de Chicago foram a teologia liberal protestante e o republicanismo cívico (o idealismo alemão e o evolucionismo darwinista são duas

---

<sup>13</sup> Para um estudo semelhante, veja-se Hinkle, 1980. Feffer chama a nossa atenção para um outro contexto: a recepção crítica das ideias pragmatistas ao longo do século XX, da crítica conservadora dos anos 50 às críticas de esquerda dos anos 60 e 70. Veja-se Feffer, 1993, pp. 3 e ss. No nosso caso, uma vez que iremos cingir a nossa atenção à recepção habermasiana das ideias pragmatistas, este contexto não se reveste de particular relevância.

outras importantes referências mas que não irão ser aqui abordadas).<sup>14</sup> Como teremos oportunidade de observar, o papel de destaque que conferimos a estas duas influências assenta sobre o pressuposto de que, ao contrário do pragmatismo filosófico de Harvard (James e Peirce), o pragmatismo de Chicago foi parte integrante, desde o seu início e durante várias décadas, da vida política e social da cidade. Como sublinha Richard Bernstein, «*With Dewey and Mead the social and political aspects of pragmatism came into the foreground. For both of them the ideal of democracy as a form of communal life in which “all share and all contribute” is central to their philosophical vision.*» (1992, p. 815) A esta luz, a intensa e prolongada participação cívica de Mead, uma mistura de reformismo político e moral, ganha uma relevância acrescida. Longe de constituir um mero detalhe biográfico, é nossa convicção de que devemos conferir-lhe o estatuto de chave de interpretação do seu pensamento social e político, tanto mais que, tal como Hans Joas sublinha, «*all of these activities make up a part of Mead's life's work that has received very little attention.*» (1985, p. 23)<sup>15</sup>

Mead, Dewey e os seus colegas em Chicago tentaram formular uma versão sócio-psicológica da ética republicana sugerida, um século antes, por Thomas Jefferson. Tal como tivemos oportunidade de constatar no Capítulo III da Parte II, o republicanismo comercial jeffersoniano considera que o controlo individual das forças de produção e uma relação de proximidade entre o lar e o local de trabalho constituem outras tantas características inevitáveis de um ser humano livre, autónomo e realizado. Dewey, em especial, apreciava bastante este *ethos* de comunidades pequenas, íntimas e autónomas, ainda que fosse sua convicção que a reforma da sociedade industrial não passaria por um retorno à virtude dos antigos, nem por um salto no desconhecido. Entre um passado austero e um futuro revolucionário, Dewey (tal como Mead) preferiam um presente onde passado e futuro

<sup>14</sup> Veja-se, para o caso específico do pragmatismo americano, Feffer, 1993, p. 9 e para a cultura americana em geral, Pocock, 1987, p. 337.

<sup>15</sup> A primeira biografia intelectual de Mead é da autoria de Hans Joas, mantendo-se ainda hoje como um dos melhores textos sobre o assunto (Joas, 1985). Foram recentemente publicados dois importantes estudos sobre Mead e o pragmatismo, recorrendo a uma abordagem metodológica historicista. Um dos autores é Andrew Feffer, que fala numa «*contextual history of pragmatism*» (Feffer, 1993, p. 11), e o outro é Gary Alan Cook, que descreve a sua perspectiva metodológica como «*essentially that of an intellectual historian*» (Cook, 1993, p. XIV). Este Capítulo não poderia ter sido escrito sem o contributo destas três obras.

se encontrassem, um presente que sintetizasse experiências passadas e projectos futuros em acção inteligente.<sup>16</sup>

No que se refere à outra influência a que aludimos - a teologia protestante -, convém decerto ter em atenção as origens sociais de Mead. Filho de um sacerdote (doutor em teologia) e educado num colégio religioso (Oberlin, Ohio), Mead, apesar de, mais tarde, se ter queixado da natureza limitada e quase tacanha da sua formação intelectual,<sup>17</sup> foi um jovem bastante religioso. Neste sentido, pode afirmar-se que, em meados da década de 1880, a sua mundivisão fundava-se sobre a crença de que o protestantismo não só era o caminho para a salvação individual, como constituía igualmente um mecanismo de reforma moral. Para Mead, tal como para Dewey, a reforma da sociedade e do sistema político irá ser sempre acompanhada pela ideia de reforma das mentalidades.<sup>18</sup>

Após uma breve e frustrante carreira como professor de liceu, Mead, entre Abril e Outubro de 1884, trabalha como prospector para o “Wisconsin Central Railroad”, em Minnesota. Em Dezembro, muda-se para Minneapolis onde acabaria por ficar dois anos a dar explicações como preparação para o ingresso no seu antigo colégio de Oberlin. Uma vez que o seu melhor amigo, Henry Castle, havia começado a cursar direito em Harvard no Outono de 1886, Mead visita Cambridge, Massachusetts nesse Inverno. A impressão que Harvard lhe deixou não pode ser mais favorável: Mead decide juntar-se ao seu amigo Castle no ano seguinte. Já em Harvard, Mead inscreve-se no seminário de Josiah Royce sobre Kant, um seminário que viria a ser a experiência intelectual mais marcante desse período. No entanto, e depois de ter trabalhado como tutor do filho de William James no Verão de 1888, Mead abandona Harvard e viaja para Leipzig na Alemanha nesse Outubro com o intuito de fazer um doutoramento, e onde virá a ser aluno de Willelm Wundt e onde começa a conceber a

---

<sup>16</sup> Diggins, 1985.

<sup>17</sup> «A direct systematic study of Kant was impossible at Oberlin. Where, besides the Scots and their American derivatives, students were exposed only to British empiricist psychology, Hamilton, Mill, Spencer and Darwin. Mead regarded this instruction (...) as a form of dogmatic clerical indoctrination.» (Feffer, 1993, p. 43)

<sup>18</sup> Sobre a influência da teologia protestante da Nova Inglaterra sobre o pragmatismo (sobretudo de Dewey) o estudo mais completo encontra-se em Kuklick, 1985. É de sublinhar que Bruce Kuklick, antigo professor de Feffer, foi um dos primeiros historiadores de ideias a aplicar uma metodologia historicista ao caso do pragmatismo americano.

hipótese de trabalhar no domínio da psicologia fisiológica.<sup>19</sup> Este contexto (o quinto acima referenciado) viria a revelar-se particularmente importante para a formação intelectual do jovem Mead, bem como para toda uma geração de académicos americanos.<sup>20</sup> Entre as principais influências que sofreu durante este período contam-se a noção de gesto de Wundt, a hermenêutica de Dilthey (de quem foi aluno em Berlim, entre 1889 e 1891), o idealismo alemão (em especial, a filosofia da história de Hegel), e o socialismo municipal da era de Bismarck.<sup>21</sup> Porém, Mead nunca viria a completar o seu doutoramento dado que, em Agosto de 1891, se casa com a mulher do seu melhor amigo, Helen Castle, e aceita um convite do seu amigo Dewey para ensinar no departamento de filosofia na Universidade de Michigan, em Ann Arbor.<sup>22</sup>

No âmbito do sistema universitário criado nas décadas de 1880 e 1890 (o quarto contexto atrás referenciado), Mead e Dewey, tal como a generalidade dos cientistas sociais dessa geração, tentam adaptar as suas crenças protestantes aos problemas da sociedade industrial e urbana então emergente. Se Dewey dirigia o seu organicismo social cristão contra o individualismo conservador e o protestantismo ortodoxo, defendendo a democracia enquanto “uma forma de associação espiritual e moral”,<sup>23</sup> Mead, de forma ainda mais entusiasmada do que o seu amigo e colega, perfilha uma concepção de protestantismo próxima das reivindicações socialistas.<sup>24</sup> Como vimos, a aproximação de Mead ao socialismo ocorreu na Alemanha, na altura o centro do

---

<sup>19</sup> As razões por detrás desta decisão podem ser encontradas na correspondência de Henry Castle: numa carta enviada aos seus pais, Castle explica que «*George thinks he must make a speciality of this branch, because in America, where poor, bated unhappy Christianity, trembling for its life, claps the gag into the mouth of Free Thought, (...) he thinks it would be hard for him to get a chance to utter any ultimate philosophical opinions savoring of independence. In Physiological Psychology, on the other hand, he has a harmless territory in which he can work quietly without drawing down upon himself the anathema and excommunication of all-potent Evangelicalism.*» (Castle citado em Cook, 1993, p. 21) Veja-se igualmente Wallace, 1967, p. 406.

<sup>20</sup> Um dos poucos textos dedicados a este tema encontra-se em Cook, 1993, pp. 20-27. É, todavia, Feffer quem nos fala no número de estudantes americanos que fizeram estudos pós-graduados na Alemanha: 9.000 entre 1820 e 1920. Veja-se Feffer, 1993, p. 79.

<sup>21</sup> Joas, 1985, pp. 18-20.

<sup>22</sup> Mead escreveu uma carta ao seu amigo Castle relatando-lhe esta situação: «*I have heard from Dewey a pleasant letter, and one that promises very satisfactory work. The Phys. Psy. I have to myself - a course in the History of Philosophy and a half course in Kant - and another in Evolution. Doesn't make your mouth water my boy - came and do likewise eventually.*» (Mead citado em Cook, 1993, p. 25)

<sup>23</sup> Dewey citado em Feffer, 1993, p. 77.

<sup>24</sup> Diz Joas: «*His conception of socialism was informed as much by the ideals from his Christian and Roycean phases, as by his hope that he would be able to achieve the practical realization of those*

socialismo europeu. Com efeito, Mead foi influenciado pelo socialismo municipal alemão ao ponto de pretender adaptar as suas soluções à realidade urbana norte-americana. Como ele escreve numa carta ao seu amigo Castle,

The immediate necessity is that we should have a clear conception of what forms socialism is taking in the life of European lands, especially of the organisms of municipal life – how cities sweep their streets, manage their gas works and street cars (...), that one may come with ideas to the American work. (...) According to my opinion, the immediate application of the principles of corporate life – of socialism in America – must start from the city.<sup>25</sup>

Dewey e Mead trabalham juntos em Ann Arbor durante os três anos seguintes. Trata-se de uma época de intenso desenvolvimento intelectual para Mead sob a influência de Dewey: «*Mr. Dewey is a man of not only great originality and profound thought but the most appreciative thinker I ever met. I have gained more from him than from any one man I ever met.*»,<sup>26</sup> escreve Mead numa carta dirigida aos seus sogros, no final do segundo semestre em Ann Arbor. Em 1894, o presidente da recém-criada Universidade de Chicago, William Harper, convida Dewey para dirigir o departamento de filosofia, o qual não só aceita o desafio como convence aquele a contratar Mead,<sup>27</sup> que virá a ascender à categoria de professor associado em 1902. É um período em que a influência de Dewey ainda se faz sentir de forma muito pronunciada, tal como se pode constatar pelos artigos publicados por Mead.

Uma das suas primeiras publicações começa justamente com uma referência ao artigo de Dewey, “A Theory of Emotion” (1894),<sup>28</sup> e constitui uma elaboração das ideias deweyanas a partir da perspectiva que Mead vinha prossequindo desde os trabalhos de preparação para doutoramento. O mesmo acontece com o influente artigo de Dewey, “The Reflex Arc Concept in Psychology” (1896): Mead procurou desenvolver aquela análise funcional e organicista em “Suggestions Toward a Theory of the Philosophical Disciplines” (1900) e “The Definition of the Psychical” (1903).

---

*ideals in everyday life through his activity as a reformist intellectual.*» (1985, p. 20)

<sup>25</sup> Mead citado em Feffer, 1993, p. 82. A mesma carta é citada em Cook, 1993, pp. 22-23.

<sup>26</sup> Mead citado em Cook, 1993, p. 32.

<sup>27</sup> As cartas escritas por Dewey em favor de Mead ainda hoje se podem encontrar na Universidade de Chicago, nos University Presidents's Papers, caixa 17, arquivo 11 (27 de Março e 10 de Abril de 1894). Veja-se Cook, 1993, p. 200; e Wallace, 1967, p. 407.

<sup>28</sup> Referimo-nos a “A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint”, apresentado em 1894. Veja-se Mead, 1895.



Também o hegelianismo e instrumentalismo característicos do pensamento deweyano desta altura podem ser encontrados em Mead. É o caso da recensão “A New Criticism of Hegelianism: Is it Valid?” (1901), em que Mead argumenta que Hegel transforma a filosofia de uma busca infrutífera de entidades fundamentais num método dialéctico de pensamento que permite que o indivíduo «*in its full cognitive and social content meets and solves its difficulties.*» (Mead, 1901, p. 96)

Podem ainda ser identificados elementos da influência de Dewey sobre o pensamento de Mead em duas outras áreas: a reforma educativa e a reforma social. No que diz respeito à teoria da educação de Dewey, a “University Elementary School” por si fundada e dirigida até 1904,<sup>29</sup> constitui um facto incontornável. Não só as aulas dadas por Dewey nessa instituição seriam compiladas numa obra que viria a marcar o início da (influyente) produção deweyana sobre pedagogia,<sup>30</sup> como o próprio Mead, na qualidade de presidente da associação de pais, viria a ler um discurso e, mais tarde, a publicar dois artigos em que a influência das teses pedagógicas deweyanas é nítida.<sup>31</sup> No que se refere ao tema da reforma social, Mead, seguindo Dewey, propõe a aplicação duma perspectiva hegeliana e instrumental à resolução dos problemas sociais. Como ele próprio explica em “The Working Hypothesis in Social Reform” (1899), «*What we have is a method and a control in application (...) This is the attitude of the scientist in the laboratory (...) And he must recognize that this statement is only a working hypothesis at the best.*» (Mead, 1981, p. 3)

A ideia aqui expressa por Mead, e partilhada pela generalidade dos pragmatistas, refere-se à superioridade duma abordagem gradualista e orientada para a resolução de problemas concretos relativamente a uma perspectiva utópica ou “programática”. A justificação desta abordagem decorre da tomada de consciência da complexidade dos processos sociais que invalida quaisquer tentativas de descrever em detalhe visões de sociedades futuras ideais. Em vez de desperdiçarmos o nosso tempo e esforço em esquemas grandiosos condenados ao fracasso, faríamos melhor, argumenta Mead, se

---

<sup>29</sup> Altura em que entra em conflito com o presidente Harper e abandona Chicago, mudando-se para a Universidade de Columbia em Nova Iorque.

<sup>30</sup> Referimo-nos a *School and Society*, 1899.

<sup>31</sup> Os artigos são Mead, 1896 e Mead, 1897.

centrássemos a nossa atenção nos problemas específicos da nossa sociedade.<sup>32</sup> Um outro aspecto distintivo do reformismo pragmatista, em Mead tal como em Dewey, refere-se ao papel central destinado à ciência. Com efeito, durante os seus primeiros anos em Chicago, Mead confia ao método científico a função de assegurar a racionalidade das intervenções políticas, baseando-se em três pressupostos: a existência de regularidades nos processos sociais possibilitaria o controlo científico dos esforços de reforma social; a superioridade do método científico relativamente às anteriores formas de resolução de problemas; e a crença na natureza essencialmente social da acção humana (o que assegura, por intermédio de um método adequado, uma reforma social inteligente).<sup>33</sup>

Não devemos, porém, subestimar a materialidade destas ideias. Em rigor, estas ideias sobre reforma política, social e educativa constituíram, durante anos, as referências teóricas do envolvimento de Mead, Dewey e dos restantes membros do departamento de filosofia,<sup>34</sup> na resolução de conflitos laborais e na discussão pública de tópicos de interesse geral (como a participação dos Estados Unidos na I Guerra Mundial), através do “clubes da cidade” (*City Club*) de Chicago, fundado em 1903. Esta instituição de reforma municipal e de promoção da vida cívica local, a exemplo de inúmeras outras nos Estados Unidos dessa altura, reflecte a influência dos ideais Jeffersonianos de participação cívica ao nível local, do protestantismo liberal e do socialismo municipal alemão, entretanto importado pelas elites intelectuais regressadas da Alemanha. De forma a demonstrarmos a importância da concepção republicana de participação cívica e de cidadania responsável e informada, bem como do ideal de concórdia, irmandade e harmonia social do protestantismo,<sup>35</sup> devemos discutir os numerosos artigos e relatórios escritos por Mead neste período, bem como o seu intenso envolvimento na resolução de problemas educativos e laborais na Chicago do início do século XX.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Como Mead escreve, «*It is impossible to so forecast any future condition that depends upon the evolution of society as to be able to govern our conduct by such a forecast.*» (Mead, 1981, p. 3)

<sup>33</sup> Veja-se Cook, 1993, p. 41.

<sup>34</sup> Para além de Dewey e Mead, James Tufts e James Angell constituíam o núcleo do departamento de filosofia que englobava igualmente as áreas da psicologia e da pedagogia.

<sup>35</sup> Feffer, 1993, p. 161.

<sup>36</sup> Não é certamente uma coincidência a criação, em 1917 em Chicago, da “*International Association of Lyons Clubs*”, assente numa concepção de serviço público financiado por donativos da sociedade civil. A participação nesta rede internacional de clubes é restrita aos membros de cada comunidade

Nesta altura, é identificável no discurso dos pragmatistas uma crescente aproximação entre um registo científico e uma abordagem ética de natureza religiosa. A linguagem empregue por Dewey, Mead e outros pragmatistas denota uma fluidez de posições, desde a psicologia à filosofia e desta ao reformismo social, sempre em confronto com duas perspectivas: o radicalismo utópico, exclusivamente virado para o futuro, e o conservadorismo, apenas preocupado com o passado. Eis o cerne da psicologia política que caracteriza o pensamento político pragmatista da “Era Progressista”. Uma vez que os conflitos políticos, sociais e laborais são essencialmente concebidos enquanto fenómenos psicológicos, a integração social surge como um mecanismo de regulação política não só ao nível da personalidade, mas também da sociedade. A psicologia assume, assim, uma função central - a mediação e arbitragem de conflitos sociais.<sup>37</sup> Uma arbitragem que mobiliza a reflexão científica para a resolução concreta de problemas específicos, assumindo um carácter que pode ser confundido com a ideologia tecnocrática de que fala Popper em *The Poverty of Historicism* (1960). No entanto, julgamos poder dissipar tal confusão se atentarmos nas propostas e acções levadas a cabo em três áreas distintas: a educação e formação profissional; a imigração e exclusão social; e os conflitos laborais.

Em 1906, foram criadas comissões especializadas para responder ao número crescente de problemas sociais numa das maiores e turbulentas urbes da época, tendo Mead integrado a comissão de educação pública que viria a presidir entre 1908 e 1914. Enquanto membro da comissão, Mead investiga o sistema municipal de bibliotecas<sup>38</sup> e torna-se responsável pela questão da formação profissional. Preocupado com as implicações políticas e morais da política educativa dessa época, Mead rejeita o sistema educativo dual que separava o ensino vocacional e a formação técnico-profissional. Em seu entender, no que era acompanhado por Dewey, a formação de jovens em actividades de cariz eminentemente prático constituía um estímulo, e não um obstáculo, à aprendizagem de matérias mais teóricas e formais,

---

cuja reconhecida idoneidade e reputação lhes permita serem convidados para o efeito, e as actividades que desenvolvem compreendem programas de cidadania, educação e saúde, como é o caso da actual campanha mundial para a erradicação do glaucoma (Público, 4 de Setembro de 2001).

<sup>37</sup> Veja-se Feffer, 1993, p. 169.

<sup>38</sup> Para descobrir que era demasiado centralizado e desigual no tocante à cobertura dos subúrbios mais desfavorecidos. Veja-se “Report on Chicago’s Skinner Public Library Service”, *City Club Bulletin*, n.º 2, pp. 381-388.

i.e., o ensino de, por exemplo, filosofia e história devia complementar a formação profissionalizante.

De forma ilustrativa deste ponto, em 1912, Mead organiza uma investigação sobre o ensino vocacional que demonstra, entre outras coisas, que a taxa de abandono escolar era preocupantemente alta (49% dos alunos inscritos não completavam o oitavo ano do liceu). A leitura política destes números não deixou de ser feita por Mead. Se os estudantes abandonam a escola, sobretudo na sua vertente vocacional, considera Mead num registo que faz eco das preocupações republicanas sobre a qualidade da participação cívica, não irão beneficiar de uma «*minimum education for American citizenship*.» (Mead, 1912, p. 5) <sup>39</sup> Similarmente, num artigo escrito quatro anos antes, Mead, criticando o sistema educativo dual por subverter o círculo virtuoso entre educação progressista e reforma social, sugeria que «*our early democratic institutions*» se baseavam num sistema educativo integrado que formavam «*made practical, intelligent, self-reliant men, as well as good workmen who did not have to blush for the work of their hands*.» <sup>40</sup> Esta crença de que os indivíduos sem formação ou experiência profissional seriam menos capazes de participar responsavelmente na condução da coisa pública reafirmava, um século depois de Jefferson, a noção de que a independência profissional (assegurada por um ofício ou pela propriedade) e a autonomia política (garantida pela participação cívica) seriam faces da mesma moeda. Mas Mead avança com uma justificação psicológica para a teoria republicana da virtude cívica: a competência técnica e profissional, enquanto expressão da inteligência prática, cumpria a função de integração social dos trabalhadores em esferas como o grupo de trabalho, a corporação profissional e a comunidade nacional. Associando psicologia e política, tal como James e Dewey, Mead sugere, portanto, que o progresso educativo constitui um elemento de desenvolvimento do conjunto de valores partilhados pelos membros da comunidade política.

Uma outra área que mereceu a atenção de Mead, bem como a sua activa participação, foi o movimento dos centros sociais (*settlements*) para grupos desfavorecidos. Como

---

<sup>39</sup> Mead, 1912a, p. 5.

<sup>40</sup> Mead, 1908-9, p. 371. Quanto aos textos de Mead sobre este tema, vejam-se Mead, 1907a; 1907b; 1907-1908b; 1908; 1908-1909; 1909. Dewey era igualmente um crítico do sistema educativo dual: vejam-se Dewey, 1913; 1914; 1915; 1916; 1917.

ele nos explica em “The Social Settlement: Its Basis and Function” (1907-1908a) , este movimento, iniciado em Inglaterra na década de 1870 numa iniciativa conjunta da Universidade de Oxford e da Igreja Anglicana, aproximava-se das suas próprias ideias sobre reforma social inteligente porquanto

*The settlement worker distinguishes himself from either the missionary or the scientific observer by his assumption that he is first of all at home in the community where he lives, and that his attempts at amelioration of the conditions that surround him and his scientific study of these conditions flow from this immediate human relationship, this **neighborhood consciousness**, from the fact that he is at home there.* (Mead, 1907-1908a, p. 108 - o sublinhado é nosso)

Nesta notável passagem, Mead expõe as razões da sua opção por um reformismo social cientificamente orientado e politicamente *engagé*. Os trabalhadores dos centros sociais, ao alcançarem uma “consciência de vizinhança” podiam não apenas analisar de forma científica as condições de vida desses locais, como podiam e deviam intervir para melhorá-las. Esta concepção alargada de cidadania, que elimina as fronteiras entre ciência e política, conduziu as suas actividades junto da população imigrante, que constituía na altura um terço da população da cidade de Chicago.<sup>41</sup> Em 1908, Mead participou na fundação da “Liga de Protecção dos Imigrantes” e, entre 1909 e 1919, foi vice-presidente desta instituição filantrópica privada, que não só prestava auxílio aos recém-chegados à cidade, como os tentava orientar no mercado de trabalho. Ainda durante este período, Mead apoiou igualmente a luta pelos direitos das mulheres,<sup>42</sup> bem como a reforma do código penal de menores.<sup>43</sup>

Mas o envolvimento de Mead na vida da cidade não se limitou a estas problemáticas. Em reacção às diversas vagas de conflitos laborais que assolaram Chicago no início do século XX, desde a greve “Pullman” de 1894 às revoltas dos trabalhadores em 1900-1903 até à greve no sector do vestuário de 1910, Mead não deixou de contribuir como mediador de conflitos. Em particular, envolveu-se na arbitragem da greve de 1910. Considerando que as pretensões do patronato eram excessivas e injustificáveis, Mead tomou a posição dos grevistas tendo até sugerido a criação de um sindicato

---

<sup>41</sup> Veja-se Cook, 1993, p. 99.

<sup>42</sup> Mead discursou sobre o tema do sufrágio das mulheres em 1912, no *Chicago Tribune*, de 9 de Janeiro.

<sup>43</sup> Sobre este tópico, veja-se Mead, 1918.

para o sector têxtil. A sua intervenção viria, aliás, a ser bem sucedida uma vez que patrões e trabalhadores chegam a acordo em Janeiro de 1911. Em termos genéricos, pode afirmar-se que Mead, apesar da simpatia pelos interesses das classes trabalhadoras, rejeitava, por princípio, quaisquer posições corporativistas que ameaçassem o interesse geral da comunidade. Em sua opinião, existia uma genuína comunhão de interesses entre o capital e o trabalho dado que pressupunha, de forma algo controversa, a existência de uma “força social inteligente” capaz de contribuir para a diminuição da conflitualidade social. Daí que não seja de estranhar a sua desilusão, já no final da I Guerra Mundial, quanto ao comportamento dos sindicatos americanos durante o conflito. Motivados por “impulsos irracionais” (i.e., procurar aumentar os salários, aproveitando a escassez de mão-de-obra devido à mobilização geral para a guerra), os sindicatos tentaram beneficiar com a economia de guerra.<sup>44</sup>

Devemos assinalar, em rigor, que a atitude de Mead, Dewey e dos demais pragmatistas face à I Guerra Mundial constitui um elemento clarificador da natureza do reformismo radical que temos vindo a discutir. Uma vez mais, o paradigma republicano cívico ressurgue enquanto um elemento explicativo da tradição política pragmatista. Concordamos com Joas quando este sugere que a aceitação da política externa do Presidente Woodrow Wilson por parte de Mead se explica fundamentalmente pela convicção de que os Estados Unidos *«because of the anti-colonialist history of its origin, and because of its democratic traditions, was an intrinsically non-imperialist, indeed an anti-imperialist nation.»* (Joas, 1985, p. 26) Mas aquilo que Joas sugere ser uma postura imperialista talvez deva ser considerada como uma doutrina internacionalista, por oposição a um isolacionismo próximo das teses do excepcionalismo americano. O mesmo é dizer que pensamos que Wilson, mais do que um imperialista, foi um presidente com uma agenda virada para questões internacionais,<sup>45</sup> de que a criação da Liga das Nações é talvez o acontecimento mais marcante.

Isto parece, na verdade, ser corroborado pelo próprio Mead em “National-Mindedness and International-Mindedness” (1929), onde defende que, partindo de

---

<sup>44</sup> Feffer, 1993, p. 262.

<sup>45</sup> Confirmando esta posição, Westbrook nota que a cultura política norte-americana se tornou mais conservadora e isolacionista com o fim da era wilsoniana e a ascensão ao poder do republicano Warren Harding. Veja-se Westbrook, 1991, p. 277.

concepções distintamente republicanas de virtude e corrupção,<sup>46</sup> a solução para o fenómeno da guerra consiste em aplicar o método da inteligência de modo a identificar os interesses comuns que se escondem por detrás das divisões que motivaram, em primeiro lugar, o conflito: «*The hard task is the realization of the common value in the experience of conflicting groups and individuals. It is the only substitute.*» (Mead, 1981, p. 365) Ou seja, apenas uma crescente comunhão internacional de interesses, assente na transformação das múltiplas opiniões públicas nacionais numa opinião pública mundial, poderá impedir que a luta de classes e as divisões de interesses degenerem em conflitos armados. Em suma, Mead assumiu durante anos um papel activo na reflexão sobre e na tentativa de resolução dos conflitos educativos, laborais e sociais que caracterizaram as primeiras duas décadas do século XX em Chicago. O seu reformismo radical foi inspirado por múltiplas fontes: do republicanismo cívico, com a concepção Jeffersoniana de pequenas comunidades cuja virtude assenta na independência e cooperação económica, ao protestantismo liberal, com a crença numa harmonia social decorrente da imanente sociabilidade humana, passando pelo socialismo municipal alemão, que o sensibilizou para as potencialidades democráticas do poder local. A natureza comum aos diversos contextos a que aludimos no início surge, agora, com maior clareza. Como tentámos demonstrar, Mead desenvolveu o seu pensamento, durante aquele que poderemos considerar o seu período intermédio,<sup>47</sup> 1) no quadro da sociedade e cultura norte-americanas do pós-guerra civil, 2) numa realidade religiosa marcada pelo conflito entre uma teologia protestante liberal e reformista e uma doutrina protestante ortodoxa e conservadora, 3) numa época que viu nascer as ciências sociais na América, 4) na estrutura institucional de recém-criadas Universidades (Michigan e Chicago), e 5) sob a influência do socialismo municipal alemão e outras correntes de pensamento de que se destaca o hegelianismo.

---

<sup>46</sup> «*To be interested in the public good we must be disinterested, that is not interested in good in which our personal selves are wrapped up.*» (Mead, 1981, p. 355)

<sup>47</sup> Entre a sua entrada no *City Club*, em 1906, e o final da I Guerra Mundial, altura em que passa a dedicar maior atenção à vida académica e a temas que não a educação ou a política.

### Capítulo III

#### Moral e Política em G. H. Mead

Não obstante o carácter fragmentário da teoria moral meadeana, julgamos que não só apresenta uma nítida unidade de preocupações e soluções, como constitui um campo privilegiado de aplicação da sua teoria da acção. Em rigor, Mead tenta justificar filosoficamente as suas propostas no domínio da ética recorrendo aos seus conceitos de acção e interacção; a sua teoria social é igualmente mobilizada para criticar as duas perspectivas dominantes neste campo, hoje como então: a ética kantiana e o utilitarismo de James Bentham e John Stuart Mill. Porém, sucede que pretender discutir a ética meadeana à luz das actuais controvérsias sobre a possibilidade de uma ética comunicativa exige que tenhamos consciência das limitações desta proposta. Isto implica, por exemplo, reconhecer o carácter datado e ultrapassado da tese pragmatista que pretende aplicar os mesmos critérios de racionalidade e verdade ao tratamento de questões éticas e morais, tal como se tratasse de alcançar uma solução científica para um problema factual.<sup>48</sup>

Cremos, no entanto, que uma reconstrução histórica do seu pensamento sobre moral e política permitir-nos-á participar no debate contemporâneo sobre este tema por intermédio de duas vias: por um lado, através da crítica a uma das mais influentes propostas neste domínio (a de Habermas), e, por outro, apresentando uma alternativa consonante com as nossas pretensões teórico-metodológicas. O propósito deste capítulo consiste, pois, em reconstruir o pensamento moral e político meadeano de forma historicamente sustentada. Isto significa ler a filosofia moral que Mead nos propõe à luz das influências que sofreu e tendo em conta os debates em que participou. Como veremos, a principal consequência desta estratégia reside numa reavaliação das propostas de Mead cujo alcance concorre para demonstrar o carácter ilusório da distinção entre teoria e história da teoria.

---

<sup>48</sup> Veja-se Joas, 1981, p. 125.



Os “Fragments on Ethics”<sup>49</sup> começam com uma declaração das intenções por detrás da ética meadeana: «*It is possible to build up an ethical theory on a social basis, in terms of our social theory of the origin, development, nature, and structure of the self*» (Mead, 1997, p. 379), como seria o caso do imperativo categórico kantiano. Em Mead, o universalismo moral assume a forma de uma “socialidade universal”; o mesmo é dizer que, ao contrário de Kant que concebe a universalidade a partir da racionalidade individual, Mead propõe que os nossos juízos morais sejam considerados universais porque ao realizá-los assumimos a atitudes de todos os seres humanos dotados de racionalidade. Na verdade, a ética meadeana assume uma posição crítica face a Kant e aos utilitários justamente reconhecendo que a “atitude comum” a estas doutrinas tão diferentes é o objectivo de uma moral universal. Mead rejeita, todavia, estas duas doutrinas morais na medida em que se o utilitarismo não é capaz de associar a moral a uma motivação, Kant não é capaz de relacionar a moral aos fins a alcançar. Por outras palavras, Kant e os utilitários fundam as suas propostas sobre uma errónea concepção de acção que separa, de forma artificial, a motivação e o objectivo da acção.

Torna-se, assim, evidente a natureza da estratégia de argumentação empregue por Mead. A partir duma crítica aos pressupostos psicológicos e sociológicos da ética kantiana e do utilitarismo, Mead pretende demonstrar que a escolha entre uma ética da convicção (Kant) e uma ética da responsabilidade pelos resultados da acção (Bentham e Mill) constitui um falso dilema. Numa crítica cujo cariz pragmatista nos transporta até à filosofia moral contemporânea,<sup>50</sup> Mead tenta demonstrar que ambas as tradições não deixam de, contrariamente às suas pretensões, introduzir um conteúdo valorativo em éticas alegadamente formais.<sup>51</sup> Em seu entender, há que

<sup>49</sup> Este é o título de um dos anexos da obra *Mind, Self, and Society* (1934), que consiste numa compilação de vários textos sobre este tema organizada por Charles Morris a partir de um conjunto de notas manuscritas de uma cadeira introdutória de ética. Veja-se Morris, 1997, p. VI. Para uma crítica à actividade editorial de Morris, veja-se Joas, 1997, p. 267.

<sup>50</sup> Estamos a pensar na crítica que Bernstein, também ele um pragmatista, dirige à pretensão habermasiana de ter proposto uma ética da discussão puramente procedural, desprovida de qualquer *ethos*. Veja-se Capítulo III, Parte IV.

<sup>51</sup> Discutindo a ética kantiana, Mead argumenta que «*This picture of a kingdom of ends is hardly to be distinguished from Mill's, since both set up society as an end. Each of them has to get some sort of an end that can be universal. The Utilitarian reaches that in the general good, the general happiness of the whole community; Kant finds it in an organization of rational human beings, who apply rationality to the form of their acts. Neither of them is able to state the end in terms of the object of desire of the individual.*» (1997, p. 382)

universalizar não apenas a forma da acção, mas o próprio conteúdo da mesma. Apresentando o exemplo de um indivíduo que orienta a sua acção para a obtenção de prazer, Mead observa que uma coisa é o prazer enquanto uma sensação particular identificável no tempo e no espaço, e outra é ter prazer em alcançar um fim a que pode ser atribuída uma forma universal.<sup>52</sup> Surge, então, um outro problema: que tipo de fins deve a acção moral procurar alcançar? A resposta que Mead nos sugere aponta no sentido de fins desejáveis em si mesmos porque levam à expressão e satisfação de impulsos, numa explícita aproximação a Dewey e Tufts.<sup>53</sup> E, criticando o hedonismo de utilitaristas e kantianos (por pressuporem que os nossos impulsos se dirigem aos nossos próprios estados subjectivos e não ao objecto de prazer), Mead sugere que os únicos fins moralmente aceitáveis são aqueles que promovem a realização do self como um ser social. Só na eventualidade de podermos identificar as motivações da nossa acção e os nossos objectivos com o bem comum, é que a nossa acção será moralmente válida. Uma vez que a natureza humana é essencialmente social, os fins morais devem também apresentar um carácter social.<sup>54</sup>

Deste modo, Mead propõe uma reformulação do imperativo categórico kantiano que incorpora as conclusões da sua teoria social: na medida em que o self desenvolve a sua acção reconstruindo a sociedade a que pertence, o “ponto de vista moral” (i.e., a perspectiva que permite uma avaliação imparcial de questões morais) é definido da seguinte forma - «*One should act with reference to all of the interests that are involved.*» (Mead, 1997, p. 386) A alusão aos cientistas que, em laboratório, têm de ter em consideração todos os factos para alcançarem uma solução é reveladora daquilo que Mead tem em mente.<sup>55</sup> A comunidade de cientistas de que falava Peirce

<sup>52</sup> «...if you desire such an object the motive itself can be as moral as the end. The break which the act puts between the motive and the intended end then disappears.» (Mead, 1997, pp. 382-383)

<sup>53</sup> Para quem, impulsos morais são aqueles que «reinforce and expand not only the motives from which they directly spring but also the other tendencies and attitudes which are sources of happiness.» (citados em Mead, 1997, p. 384) Note-se, porém, que quer Mead, quer Dewey e Tufts podem ser criticados por identificarem fins desejáveis e felicidade humana enquanto ausência de dor: o exemplo de agentes morais masoquistas elimina a possibilidade de tal identificação. Veja-se Benhabib, 1995, p. 342.

<sup>54</sup> Como Mead escreve, «*Our morality gathers about our social conduct. It is as social beings that we are moral beings. On the one side stands the society which makes the self possible, and on the other stands the self that makes a highly organized society possible. The two answer to each other in moral conduct.*» (Mead, 1997, pp. 385-386)

<sup>55</sup> «*Science (...) only insists that the object of our conduct must take into account and do justice to all of the values that prove to be involved in the enterprise, just as it insists that every fact involved in the research problem must be taken into account in an acceptable hypothesis.*» (Mead, 1981, p. 256)

surge como uma antecâmara da “comunidade lógica de discurso” sobre a qual se fundamenta o imperativo categórico proposto por Mead. O mesmo é dizer que o ponto de vista que permite uma avaliação imparcial das questões morais ou de justiça, tal como formulado por Mead, implica que todos os agentes morais se coloquem na posição de todos quantos poderão vir a ser afectados pela acção em questão: *«In moral judgements we have to work out a social hypothesis, and one never can do it simply from his own point of view. We have to look at it from the point of view of a social situation.»* (Mead, 1997, p. 387)

Esta passagem desmente, sem margem para dúvidas, a contenção de Habermas de que a assumpção de papéis ideais, segundo Mead, *«era efectuada por cada indivíduo de forma particular e privatim...»* (Habermas, 1999a, pp. 17-18) Assinale-se que esta não é uma contenção qualquer. Habermas apresenta o ponto de vista moral da sua “ética da discussão” precisamente em oposição às propostas de John Rawls <sup>56</sup> e de Mead. Isto significa, como veremos no Capítulo III da Parte IV, que a ética da discussão habermasiana parece ser vulnerável a uma crítica que se fundamenta na reconstrução histórica das propostas que aquela reconstrói racionalmente, sobretudo se tal crítica vier acompanhada por uma proposta republicana resultante da reconstrução de uma experiência histórica concreta - o republicanismo de Maquiavel.

Uma outra dimensão da nossa estratégia assenta na demonstração da força paradigmática dos ideais republicanos sobre o pensamento político de Mead e Dewey. Neste sentido, a crítica meadeana ao paradigma contratualista dos direitos naturais constitui um elemento revelador quanto ao posicionamento da teoria política pragmatista no quadro da história das ideias na medida em que se afasta liminarmente dos pressupostos individualistas e jurídicos de tal doutrina. Mead, como Dewey, aproxima-se duma posição republicana e comunitária por via sobretudo, embora não exclusivamente, do republicanismo que vinha sendo articulado nos Estados Unidos desde o século XVIII e cuja presença pode ser detectada na auto-crítica operada pelo liberalismo. É precisamente neste sentido que Bernstein afirma que *«Dewey and Mead were committed to a program of radical*

---

<sup>56</sup> Cujas formulação do ponto de vista moral assume a forma de uma “posição original”. Esta proposta foi por nós discutida em Silva, 2000b, pp. 140 e ss.

*democratic social reform. The pragmatists were not apologists for the status quo. They were among the most relentless critics of American society for failing to realize its democratic promise.*» (1992, p. 815) - e que promessa democrática era esta? Como vimos no Capítulo III da Parte II, trata-se da promessa que subjaz à concepção republicana de um regime político que evita a corrupção dos cidadãos ao promover a participação cívica em detrimento da prossecução dos seus interesses particulares.

A crítica meadeana à doutrina dos direitos naturais dirige-se, em particular, àquilo que considera ser o pressuposto individualista por detrás destas propostas. O ponto de partida do argumento que defende em “Natural Rights and the Theory of the Political Institution” (1915) é o de que *«The abstract political individual of the seventeenth and eighteenth centuries and the abstract economic individual of the nineteenth century were quite concrete, everyday persons.»* (Mead, 1981, p. 154) À luz desta ideia, Mead analisa sucessivamente as propostas de Espinoza, Hobbes, Locke e Rousseau chegando à conclusão de que o conteúdo dos direitos naturais definidos por todos estes autores foi sempre definido negativamente, por referências a restrições a ultrapassar. Por exemplo, o homem no estado de natureza hobbesiano é definido como possuindo racionalidade e o direito ilimitado à sua auto-preservação, um direito moral incondicionado. A sociedade humana é então explicada por referência a este ponto de partida lógico. Ora, para Mead, esta doutrina dos direitos naturais incorre num erro. Confundir estes direitos e a sua universalidade, e a sua prioridade face à sociedade na qual ganham expressão. Isto é, Espinoza e Hobbes partiram sempre do pressuposto da existência de um indivíduo abstracto, dotado de direitos, existente previamente à sociedade, a qual, uma vez constituída, tem como missão fazer respeitar esses direitos naturais. Pelo contrário, argumenta Mead, a invocação de um direito implica sempre um reconhecimento por parte de outrem – um reconhecimento que não existe fora de uma comunidade humana. Já Locke e Rousseau, quando descrevem os homens pré-contratuais (em estado de natureza), incorrem num outro erro. Consideram existir um corte absoluto entre a vida em grupos primitivos (tribos, clãs) e a vida em sociedade. Mead propõe uma versão alternativa da história da evolução humana. As instituições políticas que caracterizam a vida em sociedade, longe de serem o produto de um contrato imaginário entre indivíduos vindos de um estado de natureza também ele imaginário, constituem o

resultado dessa forma de vida em grupo, regulada por costumes que não necessitavam de instrumentos institucionais para cumprir a sua função. Não há, historicamente falando, um corte radical entre a vida social em tribos primitivas e a vida social em sociedades institucionalmente mais complexas – são partes do mesmo processo de evolução histórico. A partir deste pressuposto, Mead propõe uma teoria dos direitos naturais alternativa ao paradigma liberal, em que não se pressupõe a existência de um indivíduo abstracto dotado de direitos *previamente* à vida em sociedade. A sua tese é que, na medida em que o fim em questão seja um bem comum, a sociedade reconhece esse objectivo como um direito porque é igualmente o bem de todos, e apoiará esse direito individual no interesse de todos. Concomitantemente, o indivíduo, ao exigir o reconhecimento do seu direito, está a defender igualmente o direito de todos os restantes cidadãos; por seu turno, a sociedade só pode existir se reconhecer e apoiar estes fins comuns, nos quais o interesse particular e o interesse geral estão representados.<sup>57</sup>

De modo a prosseguir com a demonstração da influência do paradigma republicano cívico sobre a teoria moral e política de Mead, iremos concluir este capítulo com a análise às suas posições tal como podem ser encontradas em textos que não os “Fragments on Ethics” sobre os quais incidiu a nossa discussão até ao momento. As posições que encontramos nesses fragmentos podem ser encontradas, com diferentes graus de sofisticação e desenvolvimento, desde o início da sua carreira em Chicago. Com efeito, em dois artigos publicados em 1900 e 1908,<sup>58</sup> Mead, sob influência da psicologia funcionalista que Dewey defendia na época, pretendia apresentar a sua concepção de filosofia moral como um elemento da sua psicologia social. Deveríamos, aliás, apelidar mais propriamente a ética meadeana deste período como uma “psicologia moral”, como ele próprio sugere em “The Social Self”.<sup>59</sup> Com efeito, após distinguir a sua posição (que reconhece a determinação mútua entre organismo e o meio ambiente) das teses utilitaristas e kantianas, Mead defende uma teoria ética de cariz republicano-comunitário, afirmando que *«It is because the man must recognize the public good in the exercise of his powers, and state the public*

---

<sup>57</sup> Veja-se Mead, 1981, p. 163.

<sup>58</sup> Referimo-nos, respectivamente, a “Suggestions Toward a Theory of the Philosophical Disciplines” e “The Philosophical Basis of Ethics”.

<sup>59</sup> Mead, 1981, p. 147.

*good in terms of his own outgoing activities that his ends are moral*», para sublinhar, logo a seguir, a necessidade moral de um sistema educativo de qualidade dada a «*necessity of uprightness in public affairs.*» (Mead, 1981, pp. 87-88)

Num importante artigo escrito para o *International Journal of Ethics*, “Scientific Method and the Moral Sciences” (1923), Mead apresenta, por um lado, uma formulação do ponto de vista moral bastante similar à sugerida em 1927, e, por outro, explicita o ideal político que lhe subjaz - a democracia. Mas qual é exactamente a concepção de democracia que Mead perfilha? Nas suas próprias palavras,

*It implies a social situation so highly organized that the import of a protective tariff, a minimum wage, or of a League of Nations, to all individuals in the community may be sufficiently evident to them all, to permit the formation of an intelligent public sentiment that will in the end pass decisively upon the issue before the country.* (Mead, 1981, p. 257)

Isto significa, noutros termos, que um governo realmente democrático exige a participação cívica de todos os cidadãos que compõem essa comunidade política. Uma participação cívica que, em Mead, surge psicologicamente formulada. A “vontade geral” de Rousseau é, assim, reconstruída enquanto uma “vontade inteligente” que resulta da agregação das atitudes inteligentes dos indivíduos e grupos que dão corpo à comunidade. Desta forma, as instituições sociais <sup>60</sup> só são autenticamente democráticas quando a formação da opinião que delas resulta assume um estatuto de autoridade, o que, reconhece Mead, está longe de constituir a regra. <sup>61</sup> E, neste ponto, Mead junta-se a Dewey na crítica à “democracia política” ou meramente formal e não participada. De acordo com a teoria radical de democracia que ambos advogam, a distinção entre teoria e prática democrática é a fonte quer de uma governação oligárquica e fechada sobre si mesma, quer de uma cidadania

---

<sup>60</sup> Uma instituição, para Mead, representa «*a common response on the part of all members of the community to a particular situation.*» (1997, p. 261) Se esta descrição pode aplicar-se às instituições sociais em geral, Mead atribui às instituições políticas um conjunto distintivo de características: 1) estabelecimento de relações sociais entre indivíduos separados quer por distância física, quer por diferenças de condição social ou estatuto sócio-económico; 2) o controlo social exercido sobre estas relações é exercido por uma força social geral e abstracta cuja influência cobre um raio de acção suficiente para incluir todos os indivíduos em questão; 3) no momento em que a socialização destes indivíduos se completa, a função de integração social da instituição política termina. Ou seja, as instituições políticas cumprem transitoriamente uma função que cabe, por direito próprio, à própria sociedade através das respectivas instituições sociais. Veja-se Mead, 1981, p. 169.

<sup>61</sup> Veja-se Mead, 1981, p. 258.

apática e inconsciente dos seus direitos e deveres, em especial dos seus deveres políticos. Criticando aqueles que sobrestimam os procedimentos formais e quantitativos da participação política,<sup>62</sup> Mead almeja um cenário em que os cidadãos transcendam a sua qualidade de eleitores e participem activamente na condução da coisa pública, pelo menos a nível local.<sup>63</sup>

O aprofundamento e extensão da teoria e prática de democracia, em sociedades complexas como as nossas, depende assim da tradução de questões de interesse geral em problemas do interesse imediato de cada indivíduo. Uma tradução que tem o seu sucesso dependente do crescimento das interacções sociais e dos processos de intercomunicação que possibilitam que cada cidadão reconheça a importância, para a sua própria existência individual, da actividade cooperativa da comunidade como um todo. A chave para uma democracia participada encontra-se, portanto, na “consciência de interdependência” que urge promover através da aplicação do método científico à realidade social e política. Só quando cada cidadão for capaz de ver o seu interesse particular como um elemento do interesse geral é que a participação na condução da *res publica* poderá ser republicanamente virtuosa. Como diz Mead, «*We are at home in our own world, but it is not ours by inheritance but by conquest. (...) It is a splendid adventure if we can rise to it.*» (Mead, 1981, p. 266)

---

<sup>62</sup> «*It is perhaps this situation that leads us to overestimate the somewhat rough and clumsy method of registering public sentiment which the ballot box affords in a democracy. (...) We attach a cult value to these somewhat crude methods of keeping a government of some sort going.*» (Mead, 1981, p. 263)

<sup>63</sup> «*It does not seem to be an impossible task to get the average voters to see that the bulk of the administration of his municipality consists in carrying on a set of operations of vital importance to himself...*» (Mead, 1981, p. 263)

## Capítulo IV

### De Jefferson a Dewey – Uma Tradição Democrática

Demonstrando que, por vezes, os objectos de análise ilustram, através da sua própria acção, a metodologia mobilizada para interpretá-los, John Dewey desenvolve nos seus principais livros dos anos 20 <sup>64</sup> uma história social das ideias próxima da história intelectual que temos vindo a seguir nesta tese, e propõe na década seguinte uma leitura historicamente sensível da ideologia liberal. <sup>65</sup> Pode, aliás, afirmar-se que tal opção metodológica reflecte a influência que a filosofia alemã, de Hegel a Dilthey, exerce sobre o posicionamento filosófico mais geral não só de Dewey, como de outros autores associados ao movimento pragmatista. Neste sentido, talvez a melhor forma de dar início a um capítulo dedicado ao pensamento político deweyano seja através do retrato intelectual que dele faz o seu colega e amigo, George Mead.

Num raro exercício de história intelectual, <sup>66</sup> Mead discute as propostas filosóficas de John Dewey, William James e Josiah Royce à luz do contexto político e cultural dos Estados Unidos dos finais do século XIX, inícios do século XX. Confirmando que a consciência histórica dos agentes deve, a um tempo, ser considerada como um reflexo da autoridade especial que um actor tem sobre as suas próprias acções e como um elemento privilegiado de acesso a um tempo passado, Mead identifica como as principais influências sobre a “comunidade intelectual americana”, «*those of Puritanism and the democracy of the town meeting.*» (Mead, 1981, p. 371) <sup>67</sup> Em particular, Mead faz questão em distinguir a tradição política do liberalismo inglês dos séculos XVII e XVIII dominada por ideologia *Court*, <sup>68</sup> da teoria e prática

---

<sup>64</sup> Pensamos no caso de *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929).

<sup>65</sup> Veja-se *Liberalism and Social Action* (1935).

<sup>66</sup> Referimo-nos ao artigo “The Philosophies of Royce, James, and Dewey in their American Setting” (1929)

<sup>67</sup> Dewey reconhece esta herança política quando afirma que «*We have inherited, in short, local town-meeting practices and ideas.*» (Dewey, 1984a, p. 306)

<sup>68</sup> «*Despite two Revolutions English society had preserved the outward form of a state which symbolized its unity in the forms of feudal loyalties. (...) But these representatives belonged to a*



democráticas norte-americanas. Mead é muito claro ao descrever a evolução da república americana enquanto um processo de adaptação da democracia participada da minúscula *polis* à escala de um continente cuja extensão era uma inesgotável fonte de virtude.<sup>69</sup> Desta forma, Mead subscreve uma concepção política democrática próxima do republicanismo comercial de Thomas Jefferson, que, como vimos, sublinha a natureza descentralizada, local e participada da democracia norte-americana. E a importância da religião protestante não deixa de ser ressaltada, mormente no tocante ao individualismo que lhe está associado.<sup>70</sup> É a partir da conjugação destes dois factores na história da sociedade e cultura dos Estados Unidos que Mead introduz aquela que é talvez a crença central da teoria radical da democracia pragmatista - a fé no homem comum, o membro anónimo da comunidade cujo interesse se confunde com o interesse geral.<sup>71</sup> O retrato intelectual que Mead traça de Dewey culmina precisamente com a assumpção de que a filosofia deweyana constitui «*the developed method of that implicit intelligence in the mind of the American community. (...) In the profoundest sense John Dewey is the philosopher of America.*» (Mead, 1981, p. 391)

Tomando por bom o juízo de Mead,<sup>72</sup> gostaríamos, nos capítulos que se seguem, de sugerir uma interpretação do pensamento político deweyano em que o conflito entre os paradigmas liberal e republicano-cívico surge como o elemento-chave para a compreensão da teoria da democracia desenvolvida por Dewey. Retomando a ideia de que “*the end of classical politics*” não traduz com acuidade o que se passou naquele que é considerado como o momento fundador da república americana,<sup>73</sup> pretendemos argumentar que o discurso político articulado por Dewey é um exemplo de como a linguagem republicana subsistiu no seio do liberalismo americano

---

*hereditary ruling class who fused their representation of rising democracy with the historical traditions of the English gentleman - the essence of English liberalism.*» (Mead, 1981, p. 373)

<sup>69</sup> «*Thinly spread over a vast continent, this nexus of town meetings not only governed themselves (...) but organized states.*» (Mead, 1981, p. 372)

<sup>70</sup> «*It was an individualism which placed the soul over against his Maker, the pioneer over against society, and the economic man against his market.*» (Mead, 1981, p. 374)

<sup>71</sup> Nas palavras de Dewey, «*Belief in the Common Man is a familiar article in the democratic creed.*» (1988, p. 226)

<sup>72</sup> Robert Westbrook não hesita em afirmar que «*John Dewey would become the most important philosopher in modern American history, honored and attacked by men and women all over the world.*» (1991, p. IX), e Larry Hickman chega mesmo a parafrasear Mead na Introdução a uma recente colectânea de artigos sobre Dewey (1998, p. IX).

<sup>73</sup> Veja-se Capítulo III, Parte II.

enquanto uma forma de auto-crítica. O pensamento democrático do “filósofo da América” reflecte, cremos, o conflito paradigmático que define a história do pensamento político norte-americano. Com esta decisão, é nossa intenção não apenas demonstrar a proficuidade da tese de Pocock, como o anacronismo das interpretações que posicionam Dewey por relação a questões a que, necessariamente, era alheio.

O primeiro passo para demonstrarmos a filiação republicana da teoria política de Dewey consiste em determinar a influência que está na origem da retórica cívica humanista do seu discurso. Thomas Jefferson, com o seu republicanismo agrário e comercial assente sobre uma federação de pequenas comunidades políticas autónomas, constitui a principal referência através da qual o paradigma republicano-cívico influencia Dewey,<sup>74</sup> como este, aliás, reconhece explicitamente em “Presenting Thomas Jefferson” (1940). O quadro no qual este artigo foi escrito merece alguma atenção porquanto ilustra o processo de construção de um cânone. Ao contrário do que geralmente se assume, até meados dos anos 20, Jefferson não fazia parte da galeria de heróis da revolução americana.<sup>75</sup> Com efeito, num livro dedicado aos “pais da revolução” escrito em 1926, o seu nome nem sequer aparecia no índice onomástico. É com o “*New Deal*” de Roosevelt que Jefferson é recuperado e, em meados dos anos 30, o seu lugar no panteão dos heróis da república americana está assegurado.<sup>76</sup> Naturalmente, o mesmo acontece no caso de Dewey. Apesar de já em 1927 podermos detectar a influência de Jefferson nos escritos de Dewey,<sup>77</sup> é apenas no final da década seguinte, através do artigo acima referido, que Dewey apresenta ao público americano a figura intelectual que inspira e legitima a sua crítica ao liberalismo.

Dewey começa por notar que as convicções republicanas de Jefferson começaram a formar-se quando jovem e que se cristalizaram quando tinha apenas 22 anos de idade, ao ouvir um discurso de Patrick Henry em oposição ao imposto de selo inglês.

---

<sup>74</sup> Na expressão de John Patrick Diggins, Dewey é um «*staunch Jeffersonian*» (1985, p. 585).

<sup>75</sup> Seguimos, neste ponto, Baehr e O’Brien, 1994, pp. 28-31. Um autor da época, A. Griswold, observa que «*If the past determines or in any way influences the present, the present invariably reverses the process. One of the most striking instances of this rule has been the recent apotheosis of Thomas Jefferson as a national hero equal in stature to Washington and Lincoln.*» (1946, p. 657)

<sup>76</sup> Um exemplo desta recuperação é o livro de Douglass Adair, *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy: Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer* (1943).

Terá sido a partir desta experiência oposicionista ao jugo colonial *Whig* que Jefferson desenvolve o seu republicanismo, assente na convicção de que o povo americano é virtuoso, desde que seja «*enlightened by education and by free discussion*» (Dewey, 1988b, p. 216), na vantagem comparada das pequenas “assembleias de cidade”,<sup>78</sup> e no papel regulador da religião. Uma dimensão reveladora do cariz humanista cívico do ideário político de Jefferson é a importância atribuída a um sistema nacional de educação como instrumento de selecção daquelas em que sucessivas gerações de adeptos do paradigma republicano depositaram a sua confiança para substituir as aristocracias hereditárias do liberalismo *Whig* – as “aristocracias naturais” resultantes das características especiais de certos indivíduos em termos de intelecto e personalidade.<sup>79</sup>

A ligação entre o republicanismo de Jefferson e o pragmatismo dos séculos XIX e XX é estabelecida através da noção de prática. Dewey considera que a originalidade da Declaração de Independência não reside na ideologia em que assenta, mas no facto de se tratar de uma expressão da “mente americana” em nome da qual a “vontade americana” estava pronta a agir.<sup>80</sup> É a prática democrática, virtuosa, participada, esclarecida e igualitária que distingue a república americana das anteriores, e Jefferson é um dos seus “pais fundadores”.<sup>81</sup> Desta forma, a tese avançada por James Kloppenberg no seu *Uncertain Victory* (1986) de que a apropriação do legado republicano clássico pelos autores pragmatistas do período entre 1870 e 1920 se faz por intermédio das categorias de “prática”, “incerteza” e “experiência” parece coincidir com a nossa própria análise. Kloppenberg tem certamente razão quando procura caracterizar o intercâmbio de ideias entre a social-democracia europeia e o

<sup>77</sup> Veja-se Dewey, 1984a, pp. 304-305.

<sup>78</sup> A sugestão para passar para Português “town meeting” como “assembleia de cidade” pode ser encontrada em Schudson, 1995, p. 150.

<sup>79</sup> Dewey, 1988b, p. 210.

<sup>80</sup> «*Jefferson was profoundly convinced of the novelty of the action as a practical experiment – favoring word of his in connection with the institution of self-government.*» (Dewey, 1988b, p. 212)

<sup>81</sup> Revelando uma concepção canónica da história americana, Dewey não hesita em asseverar que «*there were giants in those days*» (1988b, p. 203), atribuindo-lhes o estatuto de líderes esclarecidos. De forma similar, também Mead sublinha a importância dos génios religiosos ou intelectuais: «*Take the religious genius, such as Jesus or Buddha, or the reflective type, such as Socrates. What has given them their unique importance is that they have taken the attitude of living with reference to a larger society.*» (Mead, 1997, p. 217) Porém, como veremos, estas referências à função dos agentes sociais excepcionais não deve, de modo algum, levar o leitor a subestimar a natureza igualitária e democrática da concepção pragmatista de criatividade humana, por oposição às concepções elitistas que sublinham o génio individual (vejam-se os casos de Allan Bloom ou de Niklas Luhmann).

pragmatismo progressista norte-americano enquanto a busca de uma *via media* entre o liberalismo e o socialismo; todavia, o carácter puramente histórico desta tese limita a sua proficuidade teórica. A compreensão e crítica das apropriações contemporâneas do pensamento político pragmatista exige a reconstituição dos caminhos percorridos pela linguagem através da qual aquele se expressa. Concretamente, um projecto, como o de Habermas, que pretenda hoje propor uma *via media* entre dois paradigmas rivais coloca o desafio de não apenas compreender um momento da vida dessas linguagens (como Kloppenberg faz magistralmente), mas reconstituir essa existência de forma suficientemente geral para que se possa criticar a auto-referencialidade que decorre do carácter presentista da reconstrução teórica habermasiana.

De forma a prosseguir com a nossa reconstrução da interpretação deweyana da tradição política republicana, uma análise ao capítulo dedicado às virtudes na obra *Ethics* (1908) é incontornável, não apenas devido à importância do livro em questão, mas sobretudo devido à perspectiva adoptada por Dewey. Começando por associar virtude e bem comum,<sup>82</sup> Dewey distingue “virtude convencional”, enquanto a conformidade a um código de conduta, de “virtude genuína”, concebida como a atitude crítica capaz de transcender a estrutura social concreta. Note-se a forma como esta distinção nos remete para a oposição entre “maneiras” e “virtudes” discutida por Pocock: as maneiras burguesas, autênticas regras de convivialidade social, são contrastadas por Dewey, bem na tradição republicana, das “genuínas” virtudes cívicas, que dão prioridade ao interesse da comunidade em detrimento da honra pessoal ou da polidez do trato. Também Dewey, na esteira de Cícero, Maquiavel ou Harrington, fala em “virtudes cardinais”:

*As whole-hearted, as complete interest, any habit or attitude of character involves justice and love; as persistently active, it is courage, fortitude, or vigor; as unmixed and single, it is temperance – in its classic sense. And since no habitual interest can be integral, enduring, or sincere, save as it is reasonable (...) interest in the good is also wisdom or consciousness. (Dewey, 1978a, p. 364)*

É no contexto de uma filosofia moral que, como em Mead, procura superar o utilitarismo e o formalismo kantiano que Dewey desenvolve a sua análise à noção de

---

<sup>82</sup> «*The habits of character whose effect is to sustain and spread the rational or common good are*

virtude. A sua estratégia reside em demonstrar de que forma o debate entre os partidários de Bentham e Kant assenta sobre falsas dicotomias e como estas concorrem para impedir a articulação de uma ética republicana de auto-realização em que quer a felicidade, quer os ditames da razão prática exigem uma personalidade democrática. O erro comum a estas duas perspectivas consiste em «*trying to split a voluntary act which is single and entire into two unrelated parts, the one termed “inner”, the other, “outer”*» (Dewey, 1978a, p. 218). A consequência desta falsa dicotomia é não conceber “motivações” e “consequências” da acção como partes de um todo: se o utilitarismo centra a sua análise nas consequências previsíveis da acção, o intuicionismo tende a conceber as motivações enquanto forças que influenciam o agente a actuar de certo modo. Deste modo, Dewey conclui que a fraqueza da ética utilitarista se encontra na psicologia hedonista e atomista que lhe subjaz,<sup>83</sup> ao passo que a ética kantiana opera com uma concepção vazia de “razão prática”.<sup>84</sup> Neste segundo caso, a crítica formulada por Dewey (que, como vimos, foi mais tarde apropriada por Mead), aponta para um conteúdo substantivo implícito à ética kantiana: por exemplo, a famosa máxima de Kant “trata os outros como fins em si mesmo e não como meios” constitui uma versão da tese substantiva de que «*the good for any man is that in which the welfare of others counts as much as his own.*» (Dewey, 1978a, p. 286)

O que importa reter da “teoria da vida moral” desenvolvida por Dewey é a recuperação da tradição aristotélica da virtude e do bem comum como terceira via para superar as dificuldades enfrentadas pelas duas teorias morais dominantes. Isto é particularmente evidente no ideal social de uma “democracia moral” em que a participação cívica surge como o mecanismo que permite a livre expressão da

---

*virtues; the traits of character which have the opposite effect are vices.*» (Dewey, 1978a, p. 359)

<sup>83</sup> Citando T. H. Green, Dewey considera que a falácia desta psicologia hedonista é supor que «*the idea of pleasure of exercise arouses desire for it, when in fact the idea of exercise is pleasant only if there be already some desire for it.*» (Green citado em Dewey, 1978a, p. 246) Como nota Kloppenberg, Green e Dewey fazem parte de um conjunto de autores que procurou articular uma ética do bem comum adaptada às condições das modernas sociedades industriais. Veja-se Kloppenberg, 1986, pp. 170 e ss.

<sup>84</sup> «*There is no formal contradiction in acting always on a motive of theft, unchastity, or insolence. All that Kant’s method can require, in strict logic, is that the individual always, under similar circumstances, act from the same motive. Be willing to be always dishonest, or impure, or proud in your intent; achieve consistency in the badness of your motives, and you will be good!*» (Dewey, 1978a, p. 287)

individualidade.<sup>85</sup> Esta concepção ideal de uma sociedade democrática, em que a participação cívica dos seus membros é a condição da sua autonomia individual, acompanha Dewey durante toda a sua carreira. A linguagem republicana, aristotelicamente comunitária, é, pois, um traço característico do pensamento político deweyano,<sup>86</sup> que permite compreender aquilo que confunde todos aqueles que procuram interpretar Dewey através de uma grelha de leitura liberal e *Whiggista* – a forma como um liberal critica o liberalismo a partir de uma retórica republicana.<sup>87</sup> Um outro erro, decorrente do presentismo metodológico adoptado, é cometido por aqueles que pretendem ver nesta linguagem uma “antecipação” do comunitarismo de Taylor, Sandel e MacIntyre.<sup>88</sup> Neste caso, tal anacronismo tem como custo a compreensão do que está realmente em jogo na teoria democrática pragmatista – uma interpretação do paradigma republicano com o fito de superar liberalismo e socialismo, a *via media* de que fala Kloppenberg. De forma a demonstrarmos que Dewey perfilhou uma concepção de “democracia moral” tributária da tradição republicana, apesar da sua evolução intelectual de um idealismo organicista para um instrumentalismo cultural,<sup>89</sup> durante toda a sua carreira, iremos concluir este capítulo com uma breve discussão de dois textos separados por mais de 50 anos: um publicado na década de 1880, e outro em meados do século XX.

Em “The Ethics of Democracy” (1888), Dewey vê na publicação da obra *Popular Government*, de Henry Maine, uma oportunidade para criticar a escola de filosofia política liberal ou utilitarista.<sup>90</sup> Distinguindo a concepção liberal de democracia,

<sup>85</sup> «The good is the activities in which all men participate so that the powers of each are called out, put to use, and reenforced.» (Dewey, 1978a, p. 286)

<sup>86</sup> «Dewey's conceptions of virtue and vice, of social institutions as educative, and of the community as the ground of the realization of virtue is frequently characterized as Aristotelian. (...) Thus when Dewey looked to the history of moral philosophy of earlier examples of naturalistic ethics with which to illustrate his own, he gravitated toward ancient rather than modern moralists, in particular to Aristotle.» (Welchman, 1995, p. 214)

<sup>87</sup> Se Kaufman-Osborn considera que «Dewey's political theory speaks to a dilemma whose source lies at the heart of the broader tradition of European liberalism» (1984, p. 1143), William Caspary nota que «though certainly a liberal, Dewey is clearly not a classic liberal, but rather, a modern liberal, or progressive, or social democrat who sees a key role for government in regulation, social insurance, and planning.» (2000, p. 15)

<sup>88</sup> Veja-se Festenstein, 1997a e 1997b.

<sup>89</sup> Para uma análise ao pensamento político deweyano enquanto uma forma de instrumentalismo cultural, veja-se Eldridge, 1998. Para Alan Ryan, o período entre 1894 e 1914 constitui a maré alta da filosofia de Dewey, uma vez que é nesta altura em que abandona o hegelianismo organicista e passa a adoptar uma posição instrumentalista. Veja-se Ryan, 1997, p. 118.

<sup>90</sup> «We have here in skeleton outline the main points of this school of political philosophy. But they

essencialmente numérica (governo do maior número de indivíduos) da concepção aristotélica, em que a classificação dos tipos de governo assenta sobre a noção de que são as leis que governam o Estado, independentemente do número de governantes, Dewey associa-se a esta última perspectiva, conferindo-lhe um carácter organicista. Ao atomismo abstracto e artificial da tradição liberal, Dewey contrapõe uma teoria neo-aristotélica de um “organismo social” em que os cidadãos têm a sua liberdade dependente do desempenho de funções sociais, em que a vontade individual se expressa por intermédio da vontade geral da comunidade.<sup>91</sup> Apesar do organicismo desta época ter sido abandonado por volta de 1915, a continuidade fundamental das posições políticas de Dewey é uma realidade, como se constata, por exemplo, na forma como o mecanismo do voto e a regra da maioria são concebidos,<sup>92</sup> e, sobretudo, na noção de democracia como uma forma de vida.<sup>93</sup> Esta é, cremos, uma concepção essencial para se compreender a teoria política deweyana. A ideia de que a democracia não é uma mera forma de governo, mas uma atitude ética que caracteriza certas sociedades humanas reflecte a fé que Dewey deposita na razão humana porquanto constitui um ideal assente na actividade cooperativa de cidadãos conscientes de que a sua individualidade resulta da participação na condução da coisa pública. Esta crença de que uma forma de vida democrática constitui a mais fiel expressão da natureza humana acompanha Dewey durante as diferentes fases da sua carreira, sendo reafirmada naquele que é justamente considerado o seu “testamento intelectual”, a comunicação lida em Nova Iorque em comemoração do seu octogésimo aniversário, “Creative Democracy – The Task Before Us” (1939).

---

*must be expanded somewhat. Democracy is the rule of the Many, of the Mass. That is the essential point. Democracy is nothing but a numerical aggregate, a conglomeration of units.»* (Dewey, 1969, p. 229)

<sup>91</sup> *«If, however, society be truly described as as organic, the citizen is a member of the organism, and, just in proportion to the perfection of the organism, has concentrated within himself its intelligence and will.»* (Dewey, 1969, p. 235)

<sup>92</sup> Se em 1888, Dewey defendia que o voto é uma manifestação de uma tendência do organismo social expressa por um membro desse organismo, sendo que *«the heart of the matter is found not in the voting nor in counting the votes to see where the majority lies. It is in the process by which the majority is formed.»* (1969, p. 234), em *The Public and Its Problems* (1927), reitera que *«“The means by which a majority comes to be a majority is the more important thing”: antecedent debates, modification of views to meet the opinions of minorities...»* (1984a, p. 365)

<sup>93</sup> Novamente, se Dewey, em 1888, considerava que *«To say that democracy is only a form of government (...) is false. (...) Democracy, in a word, is a social, that is to say, an ethical conception, and upon its ethical significance is based its significance as governmental.»* (1969, p. 240), em 1939, continua a defender que *«Democracy is a way of life controlled by a working faith in the possibilities of human nature.»* (1988a, p. 226)

Se dúvidas houvessem quanto à importância da retórica republicana para a teoria democrática de Dewey, o seu ponto de partida neste ensaio certamente que as dissiparia. Retomando o mito da fronteira, Dewey traça um paralelo entre os Estados Unidos na época em que nasceu e no final da década de 1930: se antes a fronteira era física e representava uma imensidão de terras e recursos naturais que podia salvaguardar a virtude do povo americano, «*at the present time, the frontier is moral, not physical.*» (1888a, p. 225) Isto significa que a comunidade política norte-americana tem, agora, a sua virtude dependente não de uma enorme reserva de terras aráveis, mas de uma não menor reserva de recursos humanos por utilizar; em particular, Dewey pensa no caso dos milhões de indivíduos que perderam os seus empregos durante a Grande Depressão dos anos 30 e que constituem um desafio à criatividade política das autoridades. As implicações da sua concepção de democracia enquanto uma forma de vida são, neste ponto, evidentes. Uma vez que a independência económica e a autonomia moral são, do ponto de vista republicano, faces da mesma moeda, o desafio que o governo de Roosevelt enfrenta é conjugar a integração política efectiva de todos os cidadãos americanos com o aproveitamento dos recursos humanos em risco de serem desperdiçados pela crise económica. Deste ponto de vista, torna-se evidente que a crença no «*Common Man*» (Dewey, 1988a, p. 226) não só constitui um dos fundamentos da sua concepção de democracia, como corresponde a uma rejeição da concepção abstracta e jurídica do indivíduo sugerida pelo liberalismo. Dewey critica explicitamente as «*merely legal guarantees of the civil liberties of free belief, free expression, free assembly*» (1988a, p. 228), considerando-as irrelevantes caso se na prática quotidiana tais liberdades de comunicação e associação forem coarctadas pela suspeita mútua, pelo preconceito e pelo medo. Uma comunidade política só é realmente democrática caso a forma de vida dos seus membros reflectir as virtudes que estão na base da noção de “democracia moral”: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça, cuja relação com o bem comum denota a sua filiação à tradição republicana aristotélica e tomista e o distingue do republicanismo de Maquiavel.



## Capítulo V

### A Democracia Deweyana nos seus Contextos

**H**annah Arendt tem certamente razão quando sugere que uma história bem contada encerra uma riqueza de significados que dificilmente uma proposição filosófica ou uma observação científica podem igualar. Na Primavera de 1906, Máximo Gorki, de visita a Nova Iorque na companhia de uma actriz que não era a sua mulher, enfrentou a ira de uma opinião pública cujas maneiras não eram compatíveis com as ideias e estilo de vida do revolucionário e escritor russo. Como resultado desta campanha, Gorki e a sua acompanhante tiveram sérias dificuldades em encontrar um hotel que os recebesse. Foi Dewey, que havia abandonado Chicago dois anos antes e ingressado em Columbia, que os recebeu em sua casa, não sem a crítica da opinião publicada. A esta última, Alice Dewey, sua esposa, respondeu da seguinte forma - «*I would rather starve and see my children starve than see John sacrifice his principles.*»<sup>94</sup>

Não só Dewey era um homem de firmes convicções, como este episódio o demonstra, mas um indivíduo que ao intitular-se “liberal” não faz juz à verdadeira natureza do seu posicionamento ideológico. Aliás, consciente disto mesmo, Dewey dedicou um livro a esta questão<sup>95</sup> – “O que significa ser hoje (nos anos 20) um liberal?”<sup>96</sup> A forma como responde a esta questão não apenas clarifica a natureza historicista da sua concepção da história das ideias políticas, como ilustra o carácter republicano da sua crítica ao “velho” liberalismo de *laissez-faire, laissez-passer*. O seu argumento desenvolve-se a partir de uma reconstrução da história do paradigma liberal. Identificando John Locke como o precursor desta tradição,<sup>97</sup> Dewey discute

---

<sup>94</sup> Westbrook, 1991, p. 151.

<sup>95</sup> Referimo-nos a *Liberalism and Social Action* (1935). Para um outro texto em que Dewey critica o paradigma liberal, veja-se “*Philosophies of Freedom*” (1928).

<sup>96</sup> «*It is hardly possible to refrain from asking what liberalism really is; what elements, if any, of permanent value it contains...*» (Dewey, 1987, p. 6)

<sup>97</sup> Dewey, 1987, pp. 6-9.

o papel que as duas tradições liberais em Inglaterra, a económica e a utilitarista,<sup>98</sup> tiveram na evolução de um liberalismo individualista para um liberalismo com preocupações sociais. A sua conclusão é que se foi Adam Smith o impulsionador do liberalismo de *laissez-faire*, não foi James Bentham quem incentivou a promulgação de legislação laboral - «*On the contrary, social legislation was fostered primarily by Tories, who, traditionally, had no love for the industrialist class.*» (Dewey, 1987, p. 17). Infelizmente, Dewey não tinha ainda ao seu dispor a alternativa historicista (compatível com as suas teses)<sup>99</sup> à historiografia liberal lockeana; acaso a tivesse, poderia ter-se dado conta de que a origem ideológica da crítica ao liberalismo em Inglaterra era precisamente a mesma da sua. Para nós, hoje, e à luz da historiografia republicana-historicista, é claro que de Harrington a Jefferson e deste a Dewey uma mesma linguagem é utilizada para criticar o paradigma jurídico-liberal – a do republicanismo cívico. Esta ausência de uma alternativa historiográfica reflecte-se nos constrangimentos a que Dewey se vê sujeito ao criticar o paradigma liberal. Apelidar de “novo” ou “renascido” liberalismo à proposta que defende é um claro sintoma de que a retórica republicana a que recorre não tem um contraponto ao nível do aparelho conceptual disponibilizado pelo paradigma liberal dominante. A impossibilidade de nomear o paradigma concorrente mobilizado para criticar o liberalismo é o mais claro indicador da sua força paradigmática.

Apesar destes constrangimentos, a presença do imaginário e discurso republicanos pode ser detectada através da forma como Dewey concebe noções políticas tão fundamentais como as de cidadania e participação cívica. Em particular, gostaríamos de chamar a atenção para o facto destes conceitos serem articulados em função de um ideal de “crescimento humano” sobre o qual assenta as suas teses pedagógicas.<sup>100</sup> A educação como instrumento de fomento de um ideal de “realização humana” é uma das traves-mestras da sua teoria da democracia. Uma sociedade realmente democrática compreende um sistema educativo cuja principal função não é

<sup>98</sup> Dewey, 1987, pp. 16-7.

<sup>99</sup> De forma sugestiva, Dewey critica a concepção whiggista da história afirmando que os liberais, «*put forward their ideas as immutable truths good at all times and places; they had no idea of historical relativity, either in general or in application to themselves.*» (Dewey, 1987, p. 26)

<sup>100</sup> Pensamos não apenas no livro *School and Society* (1899), mas sobretudo em *Democracy and Education* (1916).

reproduzir conhecimentos do passado,<sup>101</sup> mas ensinar a pensar de forma científica, na medida em que todos os membros da comunidade necessitam de certas competências cognitivas para o desempenho cabal dos seus deveres cívicos. É à escola que compete, pela sua própria organização interna, funcionamento e práticas pedagógicas, disseminar o ideal ético democrático fundado sobre um conjunto de virtudes cognitivas: «*Dewey believed these virtues – free inquiry, toleration of diverse opinion, and free communication – were necessary if not sufficient attributes of a democratic society and polity.*» (Westbrook, 1991, p. 170). A participação activa na condução da coisa pública pressupõe uma noção de cidadania que não pode ser pensada sem os “laboratórios de produção de conhecimento” que são as escolas imaginadas por Dewey e pelos pragmatistas em geral.

Cientes da importância atribuída por Dewey à “relatividade histórica” com que os contributos do passado devem ser analisados, e sem esquecer o conflito paradigmático entre liberalismo e republicanismo presente no discurso deweyano, a intenção que nos move neste capítulo consiste em apresentar a teoria social e política de Dewey à luz dos debates em que se envolveu e da sua participação na política americana dos anos 20 e 30. Começando por este último contexto, a questão que se levanta é a da consistência entre a prática política desenvolvida por Dewey numa série de ocasiões e os objectivos teóricos para que apontam os seus escritos. Iremos centrar a nossa análise, seguindo o estudo de Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (1991), em três casos: a actividade de aconselhamento político que Dewey presta às autoridades chinesas no início da década de 20; a sua intervenção na chamada “questão polaca”; e a sua participação no movimento para a ilegalização da guerra.

No que se refere ao primeiro caso, há a salientar a enorme influência que as teses deweyanas sobre a importância da educação para uma cidadania esclarecida tiveram

---

<sup>101</sup> Num debate esclarecedor quanto às suas opiniões relativamente à história das ideias e às funções do sistema educativo, Dewey criticou Robert Hutchins por este defender a validade pedagógica intemporal de clássicos como Platão, Aristóteles ou São Tomás. Para Dewey, tais figuras estão presas nas suas próprias épocas, «*incapable of pedagogical transcendence.*» (McDermott, 1987, p. XXII). Os problemas do presente só indirectamente podem beneficiar de contributos passados; cada geração tem de assumir a responsabilidade de enfrentar os desafios do seu tempo sem procurar reproduzir acriticamente soluções passadas para problemas (igualmente) passados. Uma vez mais, o historicismo

sobre a doutrina pedagógica oficial da China dos anos 20. A mensagem de Dewey é simples. A forma mais eficaz e duradoura de promover o ideal de uma democracia participada era através da implementação de um sistema de educação universal. No entanto, como Westbrook assinala, apesar destes fins democráticos serem consistentes com a sua filosofia política, os meios preconizados na altura não resistiram à acção dos revolucionários que tomaram o poder em 1927.<sup>102</sup> A crença de Dewey nas virtudes da democracia parece ser bem ilustrada pela sua intervenção no episódio da “questão polaca”. Em 1918, Dewey e alguns dos seus alunos conduziram uma investigação para compreender os mecanismos de integração de uma comunidade imigrante numa sociedade democrática como a americana. Uma vez ciente da dinâmica política dessa comunidade, Dewey dá-se conta da falta de democraticidade interna que caracterizava o funcionamento de algumas das facções políticas que representavam a comunidade polaca. E, transcendendo o papel do observador imparcial, Dewey não hesita em exercer influência junto da administração Wilson no sentido de impedir que as facções não democráticas dessa comunidade impusessem a sua vontade sobre as demais.<sup>103</sup> Impressionado com a magnitude sem precedentes da I Guerra Mundial, Dewey, muito mais do que Mead,<sup>104</sup> revê a sua posição de apoio à intervenção americana no conflito e associa-se ao movimento pacifista que procurou, nos anos 20, ilegalizar a guerra e que viria a dar origem ao pacto Kellog-Briand, assinado em Paris em 1928. O insucesso desta iniciativa deveu-se, segundo Dewey, à sua natureza estritamente diplomática; ao contrário do que indicavam as suas recomendações,<sup>105</sup> as opiniões públicas dos países signatários foram mantidas à margem deste processo. Ora, o cerne da teoria radical democrática pragmatista enfatiza justamente o carácter imprescindível da participação popular não só para legitimar democraticamente as decisões governamentais, como para lhes dar uma expressão concreta e eficaz. Na ausência desta, o pacto de Paris juntou-se ao rol de iniciativas diplomáticas cujo alcance está limitado, dada a sua natureza exclusivamente formal, pelos constrangimentos da *realpolitik*.<sup>106</sup>

---

de Dewey aproxima-se de forma notável da escola historicista da década de 1960/70.

<sup>102</sup> Veja-se Westbrook, 1991, pp. 251-252.

<sup>103</sup> Veja-se Westbrook, 1991, pp. 212 e ss.

<sup>104</sup> Para uma comparação da reacção destes autores à I Guerra Mundial, veja-se Joas, 1985, p. 27.

<sup>105</sup> A este propósito, veja-se o artigo originalmente publicado na *New Republic*, “If War were Outlawed” (1923).

<sup>106</sup> Veja-se Westbrook, 1991, p. 270.

Apesar da luz que estas actividades trazem à discussão da teoria política de Dewey, sobretudo no período entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, pensamos que a metáfora skinneriana do conflito é um instrumento adequado para analisarmos alguns dos mais importantes textos políticos deweyanos. Com efeito, alguma da sua mais relevante literatura sobre este tema foi escrita no âmbito de controvérsias com outros autores da época, como foi o caso do carismático teólogo e activista, Reinhold Niebuhr. Em dois livros publicados no início dos anos 30,<sup>107</sup> Niebuhr critica o liberalismo deweyano por não ser suficientemente radical para dar conta dos problemas sociais e políticos que assolam a América da “Grande Depressão”. Uma vez terminada a “Era Progressista” em que o pragmatismo havia sido desenvolvido e alcançado o seu apogeu, Niebuhr considera, tentando conciliar marxismo e um protestantismo conservador, que nas terríveis condições sociais e económicas da “Grande Depressão” *«adequate spiritual guidance can come only through a more radical political orientation and more conservative religious convictions...»* (1934, p. IX). A esta crítica responde Dewey reafirmando a sua confiança no método da inteligência e rejeitando a sugestão marxista de certos interesses de classe serem mais legítimos do que o de outras, ao ponto de acusá-lo de ingenuidade histórica.<sup>108</sup>

Um outro debate em que Dewey se viu envolvido foi o que o opôs a Walter Lippmann, autor de dois livros que reflectem a desilusão da geração da década de 20, *Public Opinion* (1922) e *The Phantom Public* (1925).<sup>109</sup> Este debate é particularmente significativo para a nossa discussão uma vez que quer Dewey, quer Lippmann escreveram com regularidade para uma revista semanal que tinha no republicanismo cívico de Montesquieu a sua principal referência ideológica, a *New Republic*.<sup>110</sup> Neste fórum de ideias políticas fundado em 1914, opunham-se duas tendências republicanas contraditórias. Por um lado, encontramos autores como Herbert Croly e Walter Lippmann para quem o republicanismo de Maquiavel e

<sup>107</sup> Referimo-nos a *Moral Man and Immoral Society* (1932) e *Reflections on the End of an Era* (1934).

<sup>108</sup> A resposta surge no artigo “Intelligence and Power” (1934): *«It is a naïve view of history that supposes that dominant class interests were not the chief force that maintained the tradition against which the new method and conclusions in physical sciences had to make their way.»* (Dewey, 1934, p. 108)

<sup>109</sup> Sobre o realismo tecnocrático de Lippmann, vejam-se, por exemplo, MacGilvray, 1999, pp. 554-557, e Westbrook, 1991, pp. 293-300; Diggins, 1985, pp. 582-585.

<sup>110</sup> Sobre a participação de Dewey na *New Republic*, vejam-se Diggins, 1985, p. 580 e ss, e

Montesquieu deveria ser directamente transplantado para uma América em crise pelo desaparecimento da virtude de outrora. Por outro lado, havia quem, como Dewey, visse no republicanismo comercial de Jefferson a solução autóctone para os problemas da república americana.<sup>111</sup> A questão que ambas as tendências pretendiam ver respondida, e que Lippmann formulou explicitamente no seu livro de 1925, era “Como pode existir uma república sem um público?” O debate Dewey-Lippmann reside justamente nas diferentes respostas que dão a esta questão. Para Lippmann, o carácter ilusório da noção de “cidadãos omniscientes”, que associava à teoria da democracia pragmatista, era uma ilusão, e, como tal, a condução da coisa pública devia ser deixada aos cidadãos cuja competência e disponibilidade garantissem a maior eficiência. A resposta de Dewey não tardou. Quer numa recensão a *Public Opinion*,<sup>112</sup> quer em *The Public Opinion and Its Problems* (1927), uma obra de teoria política<sup>113</sup> escrita em resposta ao segundo livro de Lippmann, Dewey articula uma resposta que demonstra claramente o seu posicionamento político-ideológico.

O objecto desta obra consiste na análise à natureza e funções do Estado, bem como da relação que este estabelece com a sociedade civil ou o “público”, se seguirmos a terminologia deweyana. Desde logo, a rejeição das correntes políticas que elegem o Estado como o epicentro da vida política, quer aqueles que o menosprezam é uma indicação significativa da concepção de sistema política que favorece.<sup>114</sup> De modo caracteristicamente pragmatista, Dewey evita cair em discussões cujas premissas se encontram limitadas por dicotomias fixas e rígidas. A esta luz, o Estado é concebido como um actor político que não se opõe ao “público”; tal distinção é a fonte, deste ponto de vista, de séculos de intermináveis discussões filosóficas justamente porque

---

Westbrook, 1991, pp. 193-4.

<sup>111</sup> Diz Dewey: «*There still exists among us a kind of intellectual parochialism which induces us to turn to political philosophers of the old world who do not measure up to the stature of our own political thinkers – to say nothing of their remoteness from our conditions.*» (1988b, p. 203)

<sup>112</sup> Em que concordando com o diagnóstico de Lippmann (que apontava para a inexistência de um público competente), rejeitava a solução preconizada por aquele: «*Democracy demands a more thoroughgoing education than the education of officials, administrators and directors of industry. Because this fundamental general education is at once so necessary and so difficult of achievement, the enterprise of democracy is so challenging.*» (Dewey, 1978g, p. 344)

<sup>113</sup> Para uma interessante análise às implicações desta obra para a ciência política norte-americana, veja-se Farr, 1999, pp. 523-524.

<sup>114</sup> «*That the state should be to some a deity and to others a devil is another evidence of the defects of the premises from which discussions sets out. One theory is as indiscriminate as the other.*» (Dewey, 1984a, p. 252)

procuram respostas para questões que não podem ser respondidas.<sup>115</sup> Pelo contrário, Dewey procura conceber um “público” que não se oponha ao aparelho burocrático e institucional do Estado. É fundamentalmente por esta razão que o “público” é concebido enquanto um grupo ou comunidade cuja acção colectiva resulta da percepção de um interesse comum,<sup>116</sup> e, na medida em que esta comunidade escolhe certos membros para cumprirem funções políticas, jurídicas, legislativas e outras em nome e no interesse de todos, esta associação política assume uma forma acrescida de organização a que usualmente damos o nome de governo e administração pública. Em suma, os indivíduos associam-se em formas progressivamente mais complexas e sofisticadas até que a sua organização política é de tal modo autónoma que parece opor-se à entidade que lhe deu origem e que garante a sua razão de ser. Entre o cidadão e o Estado existe apenas um *continuum* historicamente discernível cujo fio condutor é a noção de interesse geral ou bem comum para que remete a virtude cardinal de justiça.

De forma sintomática, Dewey, a exemplo de Mead, critica a tradição política dos direitos naturais pelo seu individualismo ahistórico.<sup>117</sup> Mas, indo para além de Mead nas implicações desta crítica, Dewey associa o racionalismo instrumental da teoria política *Whig* a uma concepção da história<sup>118</sup> cujos heróis são indivíduos abstractos e cujo sentido aponta para uma única linha de progresso e evolução. Pelo contrário, Dewey considera que as democracias políticas modernas são o resultado de múltiplas e conflituantes forças sócio-económicas<sup>119</sup> que exercem uma influência significativa

---

<sup>115</sup> Como ele explica, «*The problem of the relation of individuals to associations (...) is a meaningless one. We might as well make a problem out of the relation of the letters of an alphabet to the alphabet. An alphabet is letters, and “society” is individuals in their connections with one another. The mode of combination of letters with one another is obviously a matter of importance; letters form words and sentences when combined, and have no point nor sense except in some combination.*» (Dewey, 1984a, p. 278)

<sup>116</sup> «*That is, those affected by the consequences are perforce concerned in conduct of all those who along with themselves share in bringing about the results.*» (Dewey, 1984a, p. 257)

<sup>117</sup> «*The idea of a natural individual in his isolation possessed of full-fledged wants, of energies to be expended according to his own volition, and of a ready-made faculty of foresight and prudent calculation is as much a fiction in psychology as the doctrine of the individual in possession of antecedent political rights is one in politics.*» (Dewey, 1984a, p. 299)

<sup>118</sup> Carlyle e Macaulay são explicitamente criticados pela sua concepção whiggista da história. Veja-se Dewey, 1984a, p. 298.

<sup>119</sup> O historicismo da concepção deweyana da história é bem patente na seguinte passagem: «*Looking back, it is possible to make out a trend of more or less steady change in a single direction. But it is, we repeat, mere mythology to attribute such unity of result as exists (...) to single force or principle. Political democracy has emerged as a kind of net consequence of a vast multitude of responsive*

sobre os agentes políticos individuais e colectivos.<sup>120</sup> No caso concreto da democracia norte-americana, Dewey, uma vez mais tal como Mead, longe de descrever um contrato social imaginário e fundador da república americana, subscreve uma perspectiva histórica em que as noções de comunidade, cidadania e bem comum são os valores basilares. Ecoando as teses agrário-comerciais do republicanismo de Jefferson, Dewey crê que «*American democratic polity was developed out of genuine community life, that is, association in local and small centres where industry was mainly agricultural and where production was carried on mainly with hand tools.*» (Dewey, 1984a, 304)<sup>121</sup> Aliás, Dewey considera que uma das características mais valiosas do regime político americano do século XVIII, e que entretanto se perdeu com o aumento da dimensão e complexidade da república, era a existência de “aristocracias naturais” que, ao contrário das hereditárias, ascendiam ao poder por intermédio de eleições livres.<sup>122</sup> É desta forma que Dewey introduz a discussão central de *The Public and Its Problems* - *pace* Lippmann, Dewey pretende averiguar o que aconteceu ao “público” desde a fundação da república americana até aos anos 30 do século XX.

Dewey critica o realismo tecnocrático de Lippmann sobretudo devido ao paternalismo que pressupõe. Se para este último, o “público” constitui um obstáculo à boa governação na medida em que não é, nunca foi e nem jamais será suficientemente competente para influenciar de forma adequada os seus representantes, Dewey acusa precisamente a tecnocracia burocrática do Estado de fomentar aquilo de que Lippmann se queixa, a apatia e ignorância do “público”. Mas esta não é a única causa das dificuldades que o “público” norte-americano atravessa no período de entre as guerras. Com efeito, Dewey julga encontrar o principal problema enfrentado pelo “público norte-americano” dessa altura na modernização industrial que nos deu uma “Grande Sociedade” à custa das pequenas comunidades

---

*adjustments to a vast number of situations.*» (Dewey, 1984a, 287)

<sup>120</sup> «*Instead of the independent, self-moved individuals contemplated by theory (...) Persons are joined together, not because they have voluntarily chosen to be united in these forms, but because vast currents are running which bring men together.*» (Dewey, 1984a, 301)

<sup>121</sup> Para uma análise à importância da vida rural para a teoria da democracia de Jefferson, escrita na altura da sua “canonização”, veja-se Griswold, 1946.

<sup>122</sup> «*The balanced relation in Jefferson's ideas between the well-being of the masses and the higher cultivation of the arts and sciences is best expressed in his educational project. (...) Through the agency of the latter the “natural aristocracy” of intellect and character would be selected...*» (Dewey,



que haviam estado na origem da democracia americana.<sup>123</sup> Numa frase, para Dewey, o principal desafio que o “público” tem pela frente consiste em conseguir converter a “Grande Sociedade”, em que os sujeitos se orientam racionalmente para a consecução de interesses particulares, numa “Grande Comunidade”, cujos laços de solidariedade são mantidos por processos de comunicação interpessoal, i.e., fundada sobre a democracia enquanto uma forma de vida.<sup>124</sup> Chegamos, assim, a uma distinção crucial na teoria política deweyana. Apesar de relacionadas, Dewey insiste em separar “democracia política”, entendida enquanto um sistema político cujos mecanismos institucionais (sufrágio universal, eleições periódicas e competitivas de representantes, regra da maioria, etc.) promovem a defesa do interesse próprio,<sup>125</sup> da democracia no seu “sentido social genérico”, que transcende as fronteiras da política: *«Regarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself.»* (1984a, p. 328). A resposta ao desafio de se proceder à transição para a “Grande Comunidade” passa precisamente por este segundo sentido da noção de democracia porquanto esta se baseia na participação cívica em comunidades locais. Mas, como assinala Dewey, *«participation in activities and sharing in results are additive concerns. They demand communication as a prerequisite.»* (1984a, p. 330) O propósito da teoria da democracia deweyana consiste, portanto, em reconstruir comunicativamente a concepção rousseauiana de “vontade geral” de modo a fundamentar filosoficamente uma nova forma de associação política assente sobre as novas possibilidades tecnológicas de comunicação.<sup>126</sup> A noção republicana de participação cívica ganha, deste modo, novos contornos.

---

1988b, pp. 210-211.

<sup>123</sup> Foi Graham Wallas quem primeiro introduziu esta noção no seu livro *The Great Society* (1908), cuja filosofia individualista é liminarmente rejeitada por Dewey, para quem *«Men have always been associated together in living...»* (Dewey, 1984a, p. 295) Para uma análise à imagem de uma sociedade crescentemente individualista tão em voga nos anos 20, veja-se Gunnell, 1995, p. 24.

<sup>124</sup> Devido ao seu carácter democrático, esta noção de uma “Grande Comunidade” foi alvo, nos anos 50 e 60, das críticas e neo-conservadores como Daniel Bell, Irving Kristol, Patrick Moynihan e Russell Kirk. Este último, em *The Conservative Mind* (1953), caricatura a “Grande Comunidade” nos seguintes termos: *«He advocated a sentimental equalitarian collectivism with social dead-level its ideal (...) Every radicalism since 1789 found its place in John Dewey's system...»* (Kirk, 1953, p. 365)

<sup>125</sup> Dewey, 1984a, pp. 325-326.

<sup>126</sup> *«While local, it will not be isolated. Its larger relationships will provide an inexhaustible and flowing fund of meanings upon which to draw, with assurance that its drafts will be honored.»* (Dewey, 1984a, p. 370)

## Cap. VI

### De volta à Europa. O Pluralismo Democrático de Harold Laski

A explicação para que Dewey reconstrua a noção republicana de participação cívica enquanto uma forma de cultivar a atitude crítica que crê encontrar na ciência experimental, de transformar interesses particulares em interesses generalizáveis, e de promover (embora esteja dela dependente) uma cultura política de liberdade – i.e., a participação cívica enquanto um processo de comunicação interpessoal que dê origem a «*what metaphorically may be termed a general will and social consciousness*» (Dewey, 1984a, p. 331) –, reside, cremos, no seu pluralismo democrático e no anti-paternalismo que lhe subjaz. De forma a demonstrarmos esta tese, devemos transcender o contexto do debate entre Dewey e Lippmann e situar a nossa discussão, neste capítulo, a um nível mais elevado de abstracção: o debate em torno da teoria pluralista da democracia dos anos 20 e 30 à luz da influência paradigmática que o republicanismo cívico e o pragmatismo americano exerceram sobre aquele que é, talvez, o seu principal teórico – Harold Laski. O nosso propósito consiste, portanto, em descrever a migração intelectual que traz a linguagem republicana, após ter sido apropriada pelos oposicionistas americanos ao colonialismo inglês do século XVIII e ter sido reconstruída pelos pragmatistas por forma a responder aos desafios da “Grande Sociedade” dos séculos XIX e XX, de volta à Europa.

Para tanto, é necessário compreender que, em Dewey, o discurso republicano cumpre a sua função de reservatório conceptual para a auto-crítica do liberalismo através de uma concepção pluralista do Estado, do poder e da política em geral, aliás, muito em voga na primeira metade do século XX.<sup>127</sup> O pluralismo político deweyano baseia-se no reconhecimento do facto de que existe uma pluralidade de grupos, associações e colectividades, cuja natureza e objectivos não concorrem necessariamente para o bem comum. No entanto, e ao contrário das teses convencionalmente atribuídas ao

---

<sup>127</sup> Sobre o pluralismo democrático deweyano, vejam-se Horwitz, 1987, p. 860 e Westbrook, 1991, p.

pluralismo político, Dewey não pretende traçar limites pré-definidos à acção do Estado, preferindo conferir-lhe o papel de maestro na condução da vida em sociedade, um maestro que deve intervir sempre que um grupo indesejável (por exemplo, uma associação criminosa), ou uma associação demasiado poderosa (por exemplo, um grupo económico) ameacem, pelas consequências das suas acções, o bem comum, i.e., o pluralismo das formas de vida em sociedade.<sup>128</sup> É justamente deste consequencialismo que resulta a sua recusa em sugerir quaisquer medidas políticas concretas. Uma vez que a acção da pluralidade dos grupos sociais, Estado incluído, deve ser avaliada pelas consequências das suas actividades é impossível, argumenta, pretender definir cursos de acção futura cuja implementação e implicações são fruto de um conjunto de circunstâncias cuja historicidade resiste a qualquer esforço de previsão.<sup>129</sup> As implicações desta concepção política pluralista para as suas noções de participação cívica e bem comum não devem ser subestimadas. Cada cidadão, na qualidade de membro de múltiplas associações ou grupos sociais, deve zelar pelo seu interesse participando na vida dessas colectividades de forma a que o bem comum seja preservado, ou seja, que a sociedade a que pertence não se torne vítima de um poder excessivo por parte do Estado ou de um outro qualquer actor colectivo. O bem comum é, em Dewey, definido por oposição à pior ameaça à vida de uma sociedade democrática, o totalitarismo de um agente social cujo monismo tentacular a todos pode afectar; concomitantemente, a participação cívica é virtuosa na medida em que cada um dirija a sua acção de forma prudente, tolerante, corajosa e sobretudo justa, i.e., que concorra para a concórdia civil de que falava Cícero e que Dewey reconstrói a partir de uma perspectiva pluralista do político.

Uma das implicações do pluralismo democrático deweyano consiste num anti-paternalismo que nos reenviará, na Parte IV, à teoria da democracia de Habermas.

---

303.

<sup>128</sup> Como esclarece Dewey, «*Our doctrine of plural forms is a statement of a fact: that there exist a plurality of social groupings, good, bad, and indifferent. It is not a doctrine which prescribes inherent limits to state action. (...) Our hypothesis is neutral as to any general, sweeping implications as to how far state activity may extend.*» (Dewey, 1984a, p. 281)

<sup>129</sup> «*Just as publics and states vary with conditions of time and space, so do the concrete functions which should be carried on by states. There is no antecedent universal proposition which can be laid down because of which the functions of a state should be limited or should be expanded. Their scope is something to be critically and experimentally determined.*» (Dewey, 1984a, p. 281)

Para Dewey, uma democracia em que a personalidade dos cidadãos que a compõem é o elemento central é um regime político em que a responsabilidade pelo desenvolvimento moral de cada um, por mais repugnante que seja, jamais pode ser confiada a outrem, por mais sábio e honesto que seja. Ainda que o Estado deva desempenhar um papel positivo na instrução dos cidadãos, promovendo o espírito cívico, o desenvolvimento deste é uma decisão inapelavelmente individual. Daqui resulta uma recusa de toda e qualquer forma de paternalismo.<sup>130</sup> Ainda no contexto desta crítica às teses paternalistas, devemos sublinhar a sua posição face à tecnocracia, entendida aqui como um regime político em que a maior parte das decisões relacionadas com o bem comum são tomadas por peritos ou especialistas, cuja legitimidade advém sobretudo do domínio exclusivo do conhecimento científico. Associando a ideia de liberdade política de pensamento e de expressão à livre circulação de informação e a liberdade de apresentar e criticar hipóteses que caracteriza a ciência, Dewey considera que a desigualdade de acesso ao conhecimento científico levou ao surgimento de uma “classe de especialistas”. Estes, beneficiando de uma condição social e política privilegiada, tendem a assumir um papel de destaque na resolução dos problemas sociais. Para Dewey, isto é erro na medida em que os especialistas têm interesses particulares que os impedem de usar o conhecimento científico em benefício de todos.<sup>131</sup> A tecnocracia é, portanto, a institucionalização política de uma situação de privilégio em que alguns produzem ciência, não em prol da sociedade no seu todo, mas em benefício de algumas associações particulares (empresas, nomeadamente) ou de laboratórios de Estado de acesso restrito à generalidade da população.

. Elliott

. Gunnell

. Laski, textos. Vs. , Friedrich, Schmitt – que remete, metodologicamente, via Koselleck, para a *Begriffsgeschichte*, próxima da história intelectual sugerida por Pocock e por nós aplicada. Mas estas duas metodologias são rejeitadas por

---

<sup>130</sup> «The best kind of help to others, whenever possible, is indirect, and consists in such modifications of the conditions of life, of the general level of subsistence, as enables them independently to help themselves. (...)

<sup>131</sup> Veja-se Putnam, 1998, p. 260.

Habermas, que opta por uma estratégia presentista.

Para Dewey, a participação

## **Parte IV**

### **O Republicanismo De Habermas**

## **Capítulo I**

### **A Estratégia Teórica de Habermas**

Número total de páginas: 50 (pp. 135-185) - inclui capítulo II (21 pgs.), i.e., número total a escrever é de **29 pgs.**

Introdução: 5 pgs. - Conclusão: 10 pgs.

## Capítulo II

### A Estratégia Aplicada a Dois Casos: Republicanismo e Pragmatismo

#### 1.3. A Crítica de Dewey ao Paternalismo Tecnocrático:

uma aproximação a Habermas

Esta crítica ao paternalismo tecnocrático não só constitui uma ilustração da forma como as ideias de ciência e de democracia, articuladas com as noções de liberdade criativa, igualdade democrática e individualidade, constituem os elementos fundamentais da filosofia política de Dewey, como é também um **tema que une este autor a Habermas**. De facto, esta importante questão da relação entre a ciência e a opinião pública foi tratada por Habermas num artigo publicado em 1963, e traduzido entre nós no livro *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1994), em que rejeitando quer um modelo teórico decisionista (uma teoria anticognitivista que remetia para Max Weber e Carl Schmitt), quer um modelo teórico tecnocrático, propõe precisamente um modelo pragmatista, seguindo Dewey. Segundo este último, «*uma tradução bem sucedida das recomendações técnicas e estratégicas para a prática refere-se à mediação da **opinião pública política**.*» (1994: 114). No entanto, e reafirmando as teses publicadas um ano antes em *A Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), Habermas considerava então que

*Estas considerações de princípio não devem, sem dúvida, obscurecer o facto de que as **condições empíricas** para a aplicação do modelo pragmatista não existem.*», para concluir que «*A despolitização das massas da população e o desmoronamento de uma opinião pública política são componentes de um sistema de dominação que tende a eliminar da discussão pública as questões práticas.*» (1994: 122).



### Capítulo III

#### O Mead de Habermas

**A**o enunciar os elementos da sua análise à estrutura conceptual básica da interacção normativamente regulada e linguisticamente mediada proposta por Mead, Habermas identifica duas etapas fundamentais: em primeiro lugar, a interacção mediada por gestos e controlada por instintos; em segundo lugar, a etapa da interacção simbolicamente mediada em linguagens gestuais (*signal languages*). Numa crítica cujas implicações recuperaremos no final deste capítulo, Hans Joas considera uma omissão grave sublinhar apenas estas duas fases na análise de Mead: «...*his works cover the entire spectrum ranging from the dialogue of significant gestures to complex scientific or public political discussions.*» (Joas, 1993b, p. 137). Ou seja, para Joas, o interesse de Mead sobre a origem da comunicação humana estava longe de ser o seu único interesse, como a leitura habermasiana pode levar a crer.

De acordo com Habermas, a perspectiva adoptada por Mead salienta a relação entre linguagem e acção. Os símbolos linguísticos só têm importância para Mead na medida em que são responsáveis pela mediação de interacções, formas de conduta e acções de mais do que de um só indivíduo. No quadro da acção comunicativa, a linguagem cumpre três funções: alcançar entendimento, coordenar a acção orientada a fins dos diferentes actores, e socializar estes actores. Para Habermas, Mead atribui à comunicação linguística sobretudo estas duas últimas funções, a integração social de actores orientados para fins e a socialização de sujeitos capazes de acção. A lacuna deixada em aberto por Mead - alcançar-se entendimento mútuo - pode ser suprida pela análise semântica e pela teoria dos actos de fala. Mas antes de vermos como tal dificuldade pode ser ultrapassada, analisemos as propostas da teoria da comunicação de Mead.

O seu objectivo primordial é estudar as características estruturais da interacção simbolicamente mediada. Em particular, o que lhe interessa é compreender de que

forma símbolos que podem ser utilizados com o mesmo significado tornam possível uma nova forma de comunicação. O ponto de partida, em termos de evolução da espécie humana, do processo de desenvolvimento da linguagem é a “conversa de gestos” (*conversation of gestures*), que leva, num primeiro momento, a uma linguagem gestual (a “*signal language*” que remete para etapa de interacção simbolicamente mediada) e, num segundo, ao discurso proposicionalmente diferenciado (que reenvia à fase da interacção guiada por normas). Neste ponto, a noção meadeana de “gesto significante” (*significant gesture*) assume uma importância assinalável. Pode ser definida como um símbolo sintacticamente não articulado (o que implica que não se pode gramaticalmente distinguir entre diferentes modos de expressão), que possui o mesmo significado para, pelo menos, dois participantes, no mesmo contexto. Veja-se o exemplo sugerido por Habermas: o gesto vocal “Ataque!” é uma proposição formada por uma só palavra, que só pode ser utilizada com o mesmo sentido num certo contexto - o seu significado é dependente deste.

Mead é criticado por não ter tido em consideração o facto de o significado de um símbolo só é fixado convencionalmente (i.e., tem o mesmo sentido) para uma pluralidade de sujeitos em linguagens gestuais (interacção de gestos significantes), e não em linguagens por gestos (*gesture languages*) que podem ser encontradas entre animais (por exemplo, uma luta de cães é uma interacção de gestos não significantes). A questão que se coloca a seguir é - *Como se passa de uma linguagem gestual a uma forma de comunicação linguística?* Segundo Habermas, Mead terá proposto a seguinte resposta: *os significados simbólicos surgem através da interiorização de estruturas objectivas de sentido*. Ou seja, e na medida em que estas estruturas se encontram no comportamento social dos animais, Mead sugere que a linguagem surge quando o potencial semântico da interacção por gestos se torna simbolicamente disponível aos participantes por intermédio da interiorização da linguagem por gestos.

É então que Mead distingue duas etapas. Em primeiro lugar, surge a linguagem gestual que marca a transição da interacção por gestos para a interacção simbolicamente mediada. O seu aparecimento prende-se com a conversão dos

significados objectivos de padrões típicos de comportamento em significados simbólicos, passíveis de serem objecto de entendimento mútuo. Em segundo lugar, surge a etapa da acção normativamente regulada em que o desempenho de papéis sociais faz com que o significado de certos sistemas de comportamento (por exemplo, caça, reprodução sexual ou defesa de um território) não só seja semanticamente acessível a todos, como seja também normativamente regulador. Habermas pretende discutir sobretudo a primeira fase, a etapa da interacção mediada por símbolos.

Nesta fase, Mead começa com uma análise à interacção mediada por gestos, na qual identifica uma relação tripartida no quadro da qual emerge o significado: 1) gesto de um organismo; 2) acção que se segue a este gesto; 3) reacção ao gesto no segundo organismo. Esta é a base objectiva do significado que o gesto de um participante assume para o seu interlocutor. Em suma, as transformações que devem ocorrer de forma a que se verifique a transição de uma interacção gestual para uma interacção simbólica são o surgimento de símbolos cujo significado é partilhado por dois participantes; a interacção entre participantes assume um propósito comunicativo (deixa de ser uma mera resposta a símbolos); e verifica-se uma transformação da estrutura de interacção, em que os actores começam a distinguir entre actos para alcançar entendimento e acções orientadas para a consecução de fins (Habermas, 1986b: 9). A importância desta explicação filogenética para a teoria da acção de Habermas é evidente.

Mead explica esta transição através do mecanismo de “assumir a atitude do outro”, também conhecida por “assumir o papel do outro”.<sup>1</sup> Segundo Habermas, Mead, tal como Piaget e Freud, também acrescenta a este mecanismo um processo de interiorização, a saber, a capacidade humana de tornar “estruturas objectivas de

---

<sup>1</sup> Chamamos aqui a atenção para a distância que separa esta noção da proposta por Erving Goffman. Ao contrário da perspectiva assumidamente dramática deste último, Mead em *Mind, Self and Society* (1934) salienta a importância da linguagem enquanto uma actividade cooperativa baseada em gestos vocais: «*Language in its significant sense is that vocal gesture which tends to arouse in the individual the attitude which it arouses in others, and it is this perfecting of the self by the gesture which mediates the social activities that gives rise to the process of taking the rôle of the other. The latter phrase is a little unfortunate because it suggests an actor's attitude which is actually more sophisticated than that which is involved in our own experience.*» (Mead, 1967: 161). Por esta razão, usaremos deste ponto em diante a expressão “atitude” em vez de “papel” quando nos referirmos ao

sentido” internas à nossa consciência. É neste contexto que se deve entender a concepção meadeana de pensamento. Tal como para Santo Agostinho, o pensamento para Mead é um diálogo que ocorre ao nível da nossa consciência - «...*the internalized conversation of gestures which constitutes thinking*» (Mead, 1967, p. 156)

E surge aqui uma outra crítica de Habermas. Mead dá a impressão (errónea) de que o “assumir a atitude do outro” (alteridade) e a correspondente interiorização de estruturas objectivas de sentido é um processo que tem consequências para uma subjectividade de grau mais elevado. Habermas considera que, pelo contrário, este mecanismo tem consequências para *todo* o sistema de interacção humana. Em particular, tem implicações «*on the participants engaging in interaction, on their expressions, and on the regulations*» (Habermas, 1986b, p. 10) que garantem a existência de um sistema de interacção através da coordenação da acção.

O ponto seguinte consiste na análise à transição da interacção sub-humana mediada por gestos à interacção simbolicamente mediada. Esta é a primeira transição no quadro evolutivo da linguagem humana. No caso da interacção gestual, a resposta de um organismo ao gesto de um outro expressa a sua interpretação. Já quando o primeiro organismo “assume a atitude do outro” e, ao desempenhar o seu gesto, antecipa a resposta do seu interlocutor (i.e., a sua interpretação), o seu próprio gesto assume um significado semelhante (embora não exactamente idêntico) ao sentido que tem para o outro. Explica Mead: «*Gestures become significant symbols when they implicitly arouse in an individual making them the same responses which they explicitly arouse, or are supposed to arouse, in other individuals, the individuals to whom they are addressed.*»<sup>2</sup> Isto significa que a génese dos gestos ou símbolos significantes (gestos cujo significado é semelhante para pelo menos dois indivíduos) pode ser explicada como a interiorização por um organismo da relação entre o seu próprio gesto e a resposta do outro organismo.

Habermas pretende então averiguar se é consistente reconstruir a emergência da

---

processo de alteridade em Mead.

<sup>2</sup> Citado em Habermas, 1986b, p. 11.

linguagem gestual a partir da linguagem por gestos recorrendo ao mecanismo da alteridade. Criticando Mead por este não ter distinguindo com suficiente clareza (apesar de o ter sugerido) entre uma “reacção ao próprio gesto” e “dirigir um gesto a um intérprete”, Habermas avança com três formas de “assumir a atitude do outro” compreendidas nesta distinção. Com a primeira forma de alteridade, os participantes aprendem a interiorizar um segmento da estrutura objectiva de significado de tal modo que as interpretações que fazem dum mesmo símbolo são semelhantes (ou seja, respondem-lhe de forma similar). Com a segunda forma de alteridade, aprendem o que significa utilizar gestos com intenção comunicativa e fazer parte de uma relação recíproca entre locutor e ouvinte. Com a terceira, e dado que na anterior aprenderam a distinguir entre actos comunicativos e acções orientadas para as consequências, os participantes podem agora atribuir ao mesmo gesto um significado idêntico e não fazer apenas interpretações que estão objectivamente de acordo.

Esta última forma de alteridade dá origem ao desenvolvimento de regras para o uso de símbolos significantes: surgem as “convenções de sentido” e símbolos que podem ser utilizados com o mesmo significado. Uma vez mais, Habermas critica Mead. Em seu entender, este não terá trabalhado sistematicamente esta terceira forma de alteridade, tendo apenas sugerido o exemplo da criatividade de um poeta lírico. Ou seja, Mead não foi claro quanto ao passo da “interiorização da resposta do outro a um uso errado de símbolos” - a solução preconizada por Habermas baseia-se na análise de Wittgenstein ao conceito de regra.

Recuperando a sua primeira abordagem ao pensamento de Mead em *The Logic of the Social Sciences* (1970),<sup>3</sup> Habermas sublinha que se Mead enfatiza a perspectiva do actor-participante, Morris (representante da linguística behaviorista) privilegia o ponto de vista do observador. Isto implica que Mead produz uma análise baseada no

---

<sup>3</sup> Em que, para criticar a teoria da linguagem behaviorista de Charles Morris (que considerava que a identidade dos significados linguísticos consistia numa reacção comum ao mesmo estímulo), recuperou a perspectiva meadeana de um sistema de expectativas recíprocas de conduta, dependente do mecanismo de “assumir a atitude do outro”: «*Mead derives linguistic communication from role-interaction, where, however, role-action includes intentionality. To understand the meaning of a symbol means to be able to take on the role of a partner, to anticipate his behavioral response. (...) The meaning content of symbols is defined by the behavioral expectations and not by the modes of behavior themselves. For this reason, the use of symbols cannot be reduced to mere behavior.*» (Habermas, 1996, p. 65)

uso de símbolos semelhantes com significados constantes - *da perspectiva dos próprios actores*. Ora, esta “semelhança de significado” (*sameness of meaning*) só pode ser garantida pela validade intersubjectiva de uma regra que convencionalmente fixa o significado de um símbolo. Habermas recorre, então, a Wittgenstein e à sua análise ao conceito de regra para atingir dois objectivos. Em primeiro lugar, para investigar a relação entre significados idênticos (seguir uma regra) e validade intersubjectiva (assumir uma posição “sim” ou “não” face a violações das regras); em segundo lugar, perceber a proposta meadeana quanto à génese lógica das convenções de significado.

Em relação ao primeiro ponto, Habermas salienta que a noção de regra compreende os momentos que caracterizam a utilização de símbolos simples: significados idênticos e validade intersubjectiva. Para Wittgenstein, a palavra “mesma” e a noção de “regra” andam a par. Um sujeito só pode seguir uma regra se seguir a mesma regra em/sob diferentes condições de aplicação - doutra forma, não estará a seguir uma regra. Isto é fundamental para se entender o que significa violar uma regra. Na medida em que o observador tem que conhecer a regra que regula a acção do observado a fim de poder determinar se está ou não a desviar-se dela, o comportamento “irregular” só pode ser considerado uma “violação da regra” caso o observador conheça a regra que foi usada como base para a acção. Daí que a identidade de uma regra seja uma questão de validade intersubjectiva.

No que diz respeito à segunda questão, Habermas analisa a reconstrução meadeana das expectativas de comportamento não convencionais (i.e., os participantes não atribuem o mesmo significado a uma dada expressão simbólica). Por exemplo, no caso de uma expectativa gorada, Mead avança com a explicação de que os interlocutores não entendem a expressão simbólica em questão devido a uma falha de comunicação da responsabilidade do emissor: este interioriza a reacção negativa dos seus interlocutores como uma expressão simbólica deslocada. Por outras palavras, Mead rejeita a possibilidade de interpretar a circunstância que gorou a expectativa como uma rejeição voluntária de um imperativo dado que este autor ainda está a operar ao nível pré-simbólico da interacção, em que a interacção desenrola-se num esquema de estímulo e resposta. A sua hipótese é outra. Os membros de um grupo

aprendem a *antecipar* respostas críticas ou negativas nos casos em que as expressões simbólicas emitidas são desapropriadas face ao contexto em questão. Com base nestas antecipações, criam-se novas expectativas de comportamento baseadas na convenção de que o gesto vocal só tem sentido num determinado contexto. É, pois, desta forma que Mead reconstrói o processo de emergência da interacção simbolicamente mediada, em que o uso de símbolos é fixado por convenções de significado, o mesmo é dizer, os participantes na interacções produzem expressões simbólicas por referência a regras (i.e., com a expectativa implícita de que estas expressões serão reconhecidas pelos demais como expressões conformes a regras). Habermas considera, deste modo, que Mead fornece-nos a explicação genética do conceito de regra proposto por Wittgenstein, uma noção assente em duas competências fundamentais: a capacidade em seguir regras e a capacidade de responder sim ou não à questão se o símbolo foi usado correctamente (ou seja, de acordo com as regras) (Habermas, 1986b, p. 22)

De forma a analisar as três funções da linguagem humana (entendimento mútuo, integração social e socialização), bem como interpretá-la como condição da transição da interacção simbolicamente mediada à interacção guiada por normas, Habermas começa por apontar uma deficiência na análise meadeana. Este teria sido muito vago na sua descrição do processo de transição da interacção mediada por gestos para a normativamente guiada: «*With the concept of symbolically mediated interaction, Mead only explains how mutual understanding through use of identical meanings is possible - he does not explain how a differentiated system of language could replace the older, species-specific innate regulation of behavior.*» (Habermas, 1986b: 22). Nesta transição, é salientada a diferença introduzida pelos signos linguísticos no esquema de coordenação da acção. Ao contrário do que acontece com os gestos, os signos não são mecanismos que provoquem esquemas de comportamento interiorizados pelos sujeitos como disposições. Estes signos têm uma intenção comunicativa.

Já relativamente à transição seguinte (da interacção mediada por símbolos à interacção normativamente regulada), Habermas critica Mead por este não ter distinguido uma etapa intermédia - a linguagem gramatical. Ou seja, Mead reconstrói

somente o processo de desenvolvimento que se inicia com a interacção mediada por símbolos e culmina na acção regulada por normas, negligenciando algo crucial aos olhos de Habermas. a via de evolução que leva à comunicação proposicionalmente diferenciada na linguagem. Para tanto, é-nos sugerida a distinção entre linguagem como meio para alcançar entendimento e linguagem como meio de coordenação da acção e socialização dos indivíduos. Só assim se captam as três funções da linguagem. Por outras palavras, Mead reconstruiu a (primeira) transição de uma interacção mediada por gestos a uma simbolicamente regulada unicamente por referência à sua dimensão *comunicativa* (como é que os símbolos surgem a partir de gestos, e como é que as convenções de significado surgem a partir de significados naturais). Habermas salienta, então, a dimensão de *coordenação* de acção e de *socialização* desta transição. Identifica uma reestruturação das relações entre os participantes na interacção na medida em que aprendem a distinguir entre actos orientados para o entendimento e acções orientadas para as consequências.

Por outro lado, o processo de transição entre uma interacção mediada por símbolos e uma interacção guiada por normas é reconstruída por Mead sobretudo nas suas dimensões de coordenação da acção e de socialização. O mesmo é dizer que Mead, através da fase da linguagem gramatical, reconstrói o processo de formação quer das instituições sociais, quer dos indivíduos dotados de identidades sociais. Acontece que, segundo Habermas, Mead vê a socialização exclusivamente de um ponto de vista ontogenético, enquanto a constituição de um “eu” (*self*) através da linguagem gramatical. Habermas propõe, então, uma nova abordagem à formação da identidade e à emergência das instituições que não negligencie a perspectiva filogenética.

A ideia central desta proposta é que, na etapa da acção normativamente guiada, o contexto extra-linguístico do comportamento humano é permeável à linguagem, ou seja, é simbolicamente reestruturado. Nesta fase, o simbolismo penetra não só nos instrumentos para alcançar entendimento (como já acontecia na etapa da interacção mediada por símbolos), mas também dá origem a sistemas de orientação subjectivos e suprasubjectivos, a indivíduos socializados, bem como a instituições sociais. Numa frase, «*language functions as a medium not only of reaching understanding and transmitting cultural knowledge, but of socialization and of social integration as*



*well.*» (Habermas, 1986b, p. 24)

É nesta altura que Habermas introduz as esferas da vida social a que correspondem as três funções da linguagem: os processos para alcançar entendimento ocorrem ao nível da cultura, a socialização ocorre ao nível da personalidade, e a integração social tem lugar no mundo social (Mead), no sistema social (Parsons), na sociedade. Não obstante, Habermas considera passível de crítica o tratamento concedido por Mead a estas três funções. Mead não toma em consideração o facto de que os processos para alcançar entendimento, ao separarem-se simultaneamente quer dos “*selves*” simbolicamente estruturados dos participantes em interacções, quer da sociedade, desencadeiam a transformação da linguagem gestual em discurso gramatical. Sugere então um novo passo. Analisar o comportamento do conceito de acção comunicativa no quadro de uma interacção normativamente regulada., tal como fez para a interacção simbolicamente mediada - em sua opinião, isto dará origem a profundas diferenças face à proposta de Mead quer ao nível do grau de complexidade, quer relativamente à própria forma de colocar o problema.

Se antes Habermas analisou a conversão da comunicação gestual em comunicação linguística, bem como as condições necessárias para o uso de símbolos com significados idênticos, agora pretende reconstruir a transição de uma forma de regulação instintiva e pré-linguística para um modo de regulação cultural e dependente da linguagem. O seu objectivo é discutir este novo meio de coordenação da acção, a acção orientada para o entendimento mútuo unicamente através da força do melhor argumento. A teoria da comunicação é a perspectiva adoptada pelo autor para analisar esta questão. De acordo com este ponto de vista, o problema pode ser formulado nos seguintes termos: “Como é que um sujeito pode obrigar um outro através de um acto de fala de forma a que as acções deste último possam ser ligadas, sem conflito, às acções do primeiro sujeito, dando assim origem a uma relação cooperativa?”

A resposta do autor passa pela defesa de que a proposição transmitida pelo emissor

possui um efeito ilocutório <sup>4</sup> obrigatório se, e só se, permitir respostas a essa expressão da vontade do emissor que não sejam meras reacções arbitrárias. Isto significa que a resposta do ouvinte à proposição do emissor deve poder comportar quer um carácter positivo, quer um carácter negativo, i.e., deve permitir respostas positivas ou negativas a pretensões de validade criticáveis (*criticizable validity claims*). Que pretensões de validade são estas? - Habermas identifica três: <sup>5</sup> a veracidade de uma declaração de um facto; a sinceridade de uma expressão de um sentimento; a legitimidade ou justificação normativa (*normative rightness*) de um comando ou ordem. A questão essencial é que, sob os pressupostos da acção comunicativa, estas pretensões de validade só podem ser aceites ou rejeitadas mediante razões. Mais: na medida em que os participantes numa interacção regulada por normas avançam com pretensões quanto à validade do que estão a dizer, Habermas considera que eles ou elas estão a agir com a expectativa de alcançarem um acordo racionalmente motivado, a partir do qual podem coordenar os seus planos de acção. Assim, evitar-se-ia ter de agir com base no uso da força ou ter de recorrer a recompensas positivas ou ameaças para influenciar os motivos dos demais sujeitos. Numa frase, a resposta à questão acima formulada será portanto que “um sujeito pode exercer o seu poder ilocutório sobre o seu interlocutor quando ambos se encontram em condições de orientar as suas acções para pretensões de validade”.

---

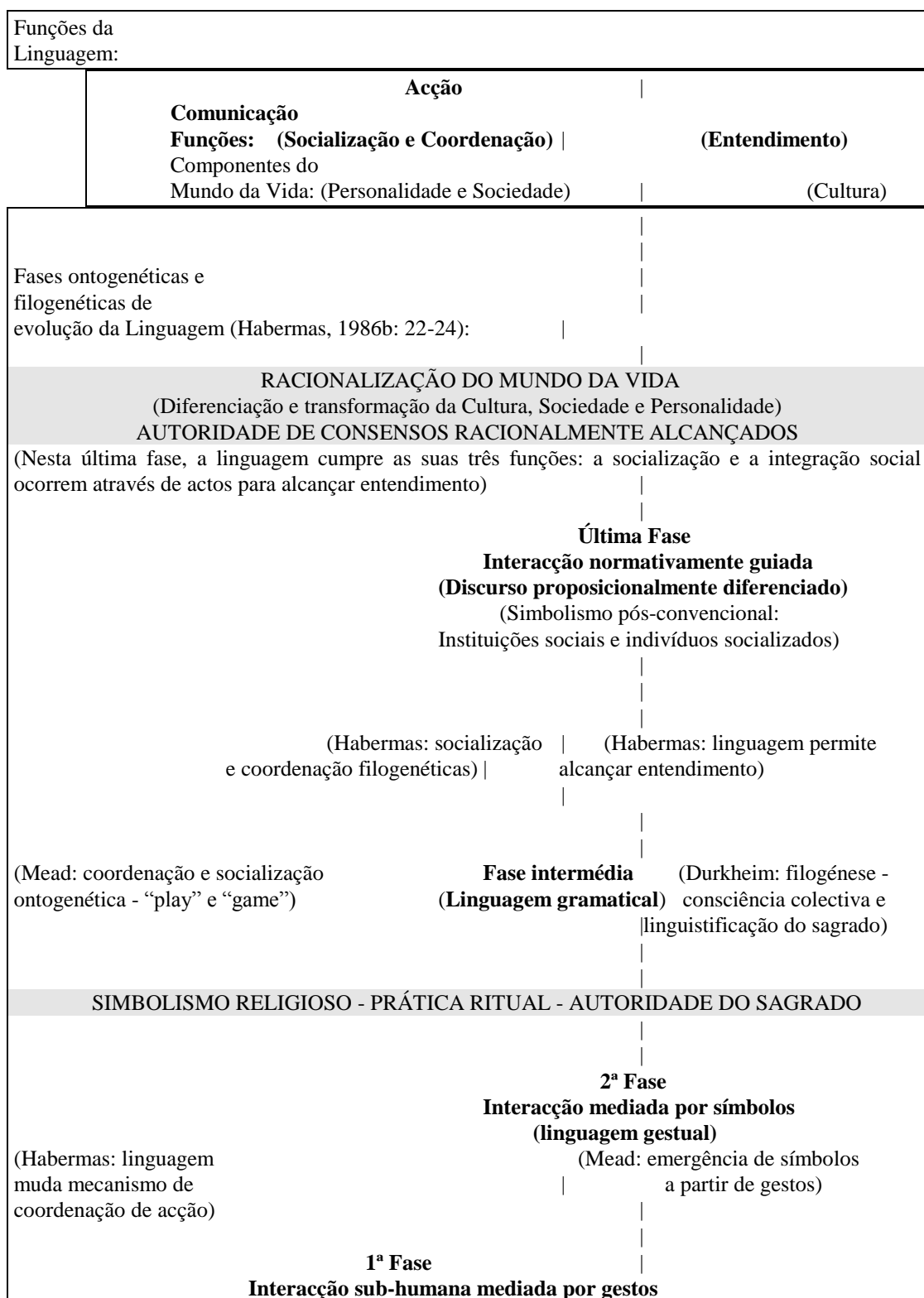
<sup>4</sup> A análise de Searle aos actos de fala assenta em duas distinções que são igualmente importantes para a pragmática formal de Habermas. Searle distingue, por um lado, entre o componente locutório e ilocutório do acto de fala, e, por outro, entre actos de fala ilocutórios e actos de fala perlocutórios. Todos os actos de fala têm uma componente locutória (ou conteúdo proposicional), que diz respeito ao significado ou sentido da proposição e é o portador da verdade ou da falsidade, e uma componente ilocutória, que especifica a força ou disposição com que o conteúdo proposicional é declarado. Ou seja, todos os actos de fala possuem aquilo que Habermas designa, em “*What is Universal Pragmatics*” (1976), por “estrutura dupla do discurso” (*Doppelstruktur der Rede*). Já um acto ilocutório é um acto que tem como objectivo assegurar a compreensão ou o entendimento. Uma das suas características definidoras é ser, em princípio, completamente aberto. Por outro lado, um acto perlocutório é um acto em que o orador, ao dizer algo, produz um *efeito*, de forma intencional ou não, sobre o outro interlocutor, para além do efeito de assegurar compreensão. Logo, os actos perlocutórios são, por definição, *dependentes* do sucesso dos actos ilocutórios, na medida em que uma audiência não pode ser influenciada por aquilo que o orador está a dizer *a não ser que* tenha entendido ou compreendido a sua mensagem (Baynes, 1992).

<sup>5</sup> Na verdade, Habermas identifica quatro. Todavia, a primeira pretensão de validade que sustenta que aquilo que é dito é compreensível, inteligível, ou seja, que existe um “sentido” que é compreendido pelo outro, é considerada como uma condição *a priori* de toda a interacção linguística orientada para a compreensão na medida em que remete para as condições gerais de inteligibilidade, tais como o respeito pelas regras gramaticais, e como tal, possui um carácter apriorístico e desligado de qualquer campo concreto da experiência humana.

A questão é que estas pretensões de validade remetem para outros tantos “mundos”, ou dimensões da experiência humana (para além de abrirem caminho à definição dos quatro tipos de acção): a sinceridade está relacionada com algo no mundo subjectivo, a justificação normativa remete para o mundo social normativamente regulado, e a verdade reenvia ao mundo objectivo. Ora, para Habermas, a linguagem só assume funções de coordenação da acção humana quando estes “mundos” começam a diferenciar-se - esta é, a seu ver, a razão de interesse de Mead pela génese destes “mundos”. Uma vez mais, Habermas critica Mead por este ter analisado a interacção guiada por normas, e em particular a constituição de um mundo de objectos perceptíveis e manipuláveis, bem como a emergência de normas e identidades, unicamente sob o ponto de vista do papel da linguagem como meio de coordenação da acção e de socialização, esquecendo a sua função de meio para alcançar entendimento. Ou seja, Mead só terá analisado duas das três funções da linguagem. Mais: terá ainda privilegiado uma perspectiva ontogenética nesta etapa de reconstrução da transição da interacção simbolicamente mediada para a interacção regulada por normas. É por esta razão que Habermas considera justificado o recurso à teoria da solidariedade social de Émile Durkheim para reconstruir este processo de uma perspectiva filogenética. Só desta forma, argumenta, poderá ser entendida a origem da relação entre a racionalização comunicativa e a acção regulada por normas.

De forma a melhor se entender a tarefa reconstrutivista de Habermas, construímos um quadro explicativo das várias etapas de evolução da linguagem humana, sublinhado a integração articulada de Mead e de Durkheim por forma a dar conta das dimensões onto e filogenéticas deste processo. É esse quadro que apresentamos na página seguinte.

### 1. Quadro sobre as etapas da evolução da linguagem



No tocante às bases da construção dos mundos social e subjectivo, Habermas considera que, das três raízes pré-linguísticas do poder ilocutório dos actos de fala,<sup>6</sup> Mead privilegia o mundo social, analisando a ontogénese da estrutura de papéis sociais (como é que a criança interioriza o mundo social em que nasce e cresce), demarcando, desta maneira, o mundo subjectivo, ao estudar a forma como a criança desenvolve a sua identidade.<sup>7</sup> Já o processo de diferenciação de um “mundo das coisas” ocupa apenas um papel marginal na análise meadeana. Ainda assim, a forma como Mead analisou o problema da percepção dos objectos no “mundo objectivo” demonstra claramente a sua filiação na corrente pragmatista, facto aliás sublinhado pelo próprio Habermas. Com efeito, é um traço distintivo desta corrente filosófica considerar que a percepção dos objectos resulta da relação entre os nossos olhos e mãos, o que em Mead assume a forma de um acto tripartido. Como este salienta em *Philosophy of the Act* (1938), «*Physical things are implemental and find their perceptual reality in manipulatory experiences which lead on to consummations.*» (citado in Habermas, 1986b, p. 29). Isto implica que Mead considere a percepção de objectos físicos um processo eminentemente social, no sentido de que o organismo antecipa a resposta do objecto (resistência à manipulação) e ao fazê-lo está a modificar a sua própria reacção (a esta resposta do objecto físico). Mais: o organismo, ao colocar-se no papel do objecto, torna-se ele próprio um objecto.

Habermas sugere então que o papel da linguagem neste processo de constituição de um mundo de percepção de objectos físicos é mais importante do que o admitido por Mead. Referindo-se concretamente ao caso da linguagem gestual (cujo sentido, como vimos, depende do respectivo contexto), Habermas considera que a interacção simbolicamente mediada (bem como a linguagem gestual enquanto mecanismo de coordenação da acção) fica sob enorme pressão pelo uso comunicativo das proposições. Por outras palavras, a contrapartida do facto dos participantes na interacção se relacionarem com o “mundo objectivo” através de proposições e agirem sobre este de forma dirigida a fins, é que a sua acção deixa de poder ser coordenada

---

<sup>6</sup> A saber, a percepção não socializada das coisas, a regulação normativa das expectativas de comportamento, e o desenvolvimento da identidade dos sujeitos da acção.

<sup>7</sup> Isto acontece à medida em que se torna qualificada para participar em interacções reguladas por

mediante signos (*signals*), uma vez que o poder de coordenação destes últimos depende da não-diferenciação dos elementos de significado de natureza descritiva, expressiva e imperativa.

Deste modo, às linguagens gestuais dependentes do contexto seguem-se formas de linguagem assertóricas, em que os actos comunicativos asseguram a coordenação da acção através de acordos racionalmente motivados. Estes últimos são possíveis dado que um sujeito que pronuncie uma declaração com uma intenção comunicativa, avança com uma pretensão de que essa declaração é verdadeira - perante tal pretensão de validade, o interlocutor/ouvinte pode responder com um “sim” (acredito que é verdadeira) ou um “não” (não acredito na veracidade dessa declaração). Isto significa que a possibilidade de um acordo racionalmente motivado surge, pois, com a eventualidade de todos os sujeitos responderem “sim” às pretensões de validade avançadas pelos seus interlocutores.

Porém, Habermas considera que «*Neither **imperatives** nor **announcements** appear with claims that aim at rationally motivated consensus and point to criticism or grounding.*» (Habermas, 1986b, p. 31 - o sublinhado é nosso). Isto porque, por um lado, um “anúncio” consiste numa declaração de intenções por parte de um locutor da qual os ouvintes podem retirar conclusões: podem esperar a anunciada intervenção no mundo objectivo e, assim, prever as suas consequências. Neste caso, Habermas considera que o locutor pretende exercer *influência* sobre a situação (levando os ouvintes a orientar a sua acção em função da declaração de intenções por si anunciada) e não a alcançar um consenso com os seus interlocutores. Por outro lado, no que se refere ao caso dos imperativos, o locutor expressa somente a sua intenção orientada para consequências, i.e., expressa a sua vontade de forma a que os ouvintes podem responder expressando a sua intenção em acatar esse imperativo ou resistir-lhe. O “sim” ou “não” a uma pretensão de validade é, no caso dos imperativos, substituído por uma expressão de vontade por parte dos ouvintes, impossibilitando que o locutor fique dependente da consecução de um acordo intersubjectivo.

Surge, assim, um problema. Como garantir a coordenação da acção num contexto em

---

normas.

que a) a linguagem gestual, enquanto mecanismo de coordenação da acção, já não funciona, e que b), em consequência do mesmo processo que retirou validade à linguagem gestual, os elementos assertóricos, expressivos e imperativos de significado diferenciaram-se, daqui resultando que estes dois últimos escapam ao carácter obrigatório da pretensão de validade de verdade proposicional? A solução sugerida por Habermas remete para a regulação da acção através de normas, ou seja, a etapa da interacção normativamente regulada.

Habermas retoma então a análise de Mead à construção, do ponto de vista ontogenético, de um mundo social comum de forma a discutir a génese do uso dos “anúncios” e dos “imperativos”. É neste sentido que Habermas recupera a discussão meadeana das duas fases do desenvolvimento da interacção humana, durante a infância: o “brincar a” (*play*), enquanto o acto de colocar-se no papel de outrem, e o “jogar a” (*game*), enquanto participação em jogos competitivos com vários concorrentes. Como veremos, o mecanismo sócio-psicológico de “assumir a atitude do outro” é privilegiado por Mead para nos dar conta da génese da competência humana de representar papéis sociais.

Em particular, o que Habermas deseja salientar uma dimensão neste processo de construção ontogenética do mundo social: «...*the step-by-step, sociocognitive, and moral assimilation of the objectively given structure of roles through which interpersonal relations are legitimately regulated.*» (Habermas, 1986b, p. 33) Ora, é justamente neste processo de formação de uma identidade social que podemos identificar as duas fases a que Mead alude. Em primeiro lugar, um indivíduo organiza um conjunto de concepções e disposições orientadas para expectativas particularistas - o sentido preciso desta expressão será clarificado adiante. Em segundo lugar, estas expectativas assumem um carácter geral e ganham validade normativa. Estes dois momentos distinguidos por Habermas correspondem, no seu entender, às etapas meadeanas do “brincar a” e do “jogar a”.

No que diz respeito à fase do processo ontogenético de desenvolvimento moral denominada por Mead de “brincar a”, devemos salientar que, na terminologia sugerida por Habermas, o indivíduo obedece a imperativos de forma a satisfazer as

suas próprias necessidades ou interesses. Mas também podemos encontrar nesta fase uma satisfação recíproca de interesses: por parte de quem transmite o imperativo e por parte de quem o segue. Novamente, o mecanismo “alteridade” é fundamental na medida em que o carácter *complementar* das acções dos dois indivíduos é garantido pela antecipação recíproca de acções relacionada com expectativas: «*In uttering “r” A has to anticipate that B will fulfil this imperative in the expectation that A will in turn follow the imperative “q” uttered by B.*» (Habermas, 1986b, p. 34)

Um aspecto particularmente importante desta fase é a posse desigual de meios para impor sanções. A base sobre a qual assenta a interiorização de expectativas particularistas (e, concomitantemente, de papéis) é precisamente a antecipação de ameaças associadas ao anúncio de sanções. Esta é, para Mead como para Freud, a origem das normas sociais, uma vez que as sanções ligadas a padrões de comportamento são interiorizadas através do processo de alteridade, o que significa que tornam-se elementos da personalidade, independentes de pessoas concretas. Deste modo, surge a possibilidade de generalização destes padrões de comportamento. Isto acontece porque estes últimos, ao serem interiorizados, assumem a autoridade de um arbítrio (*Willkür*)<sup>8</sup> supra-individual, cujo processo de desenvolvimento é estudado por Mead a partir da capacidade humana de desempenhar papéis, analisada desde a infância.

A etapa do processo de desenvolvimento moral “jogar a” surge com a emergência da perspectiva do observador. Se até aqui pressupusemos dois papéis comunicativos fundamentais - o de locutor e o de ouvinte - e duas perspectivas de participação na comunicação, com o aparecimento gradual de um mundo de objectos manipuláveis e perceptíveis por parte da criança é introduzida uma nova perspectiva - a perspectiva do *observador*. É isto que marca a passagem da fase do “brincar a” à etapa do “jogar a”. Por outras palavras, cada indivíduo possui, nesta segunda etapa, não apenas a capacidade de desempenhar uma atitude *performativa*, mas também a capacidade de

---

<sup>8</sup> Neste ponto, convém fazer uma referência à expressão usada por Habermas em Alemão, *Willkür*: se *Wille* corresponde em Português a “vontade”, a expressão “*Willkür*” remete para um sentido diferente, mais próximo de “*arbitrariedade*” ou de “*despotismo*”. De notar que, por exemplo, “livre-arbítrio” seja passado para Alemão como “*freier Wille*”, comprovando a diferente denotação associada a *Wille* e *Willkür*.



assumir uma atitude *neutral*, própria de uma terceira pessoa. Esta atitude neutral exprime-se através de uma atitude objectivante relativamente à interacção do sujeito em questão e do seu interlocutor.

Os padrões concretos de comportamento podem estar a ser generalizados enquanto normas de acção pois cada sujeito toma consciência não só da existência de um sistema intersubjectivo de perspectivas, mas também que as posições por ele e pelos demais participantes são intermutáveis (uma vez na posição neutral do observador). Noutros termos, o carácter concreto dos padrões de comportamento passa a ser entendido enquanto uma norma geral de regulação da interacção social à medida que cada sujeito se coloca no papel dos demais. Apesar desta “generalização social dos padrões de comportamentos” (Habermas, 1986b), nem todos os participantes na interacção entendem ainda os papéis sociais e as normas de acção da mesma forma. Isto acontece porque uma norma de acção é entendida, nesta fase, como expressando uma escolha generalizada por parte dos demais, ou seja, um imperativo generalizado baseado, em última instância, numa *escolha*.

Nesta etapa do “jogar a”, uma norma de acção ainda não apresenta o elemento que irá caracterizá-la mais tarde - o seu carácter obrigatório como normas válidas -, referindo-se somente a uma «*collective regulation of the choices of participants in interaction who are coordinating their actions via sanctioned imperatives and the reciprocal satisfaction of interests.*» (Habermas, 1986b, p. 37)

Em suma, o que os parágrafos anteriores procuraram descrever foi a forma como a autoridade, num primeiro momento, na posse de um certo sujeito de referência, passa, num segundo momento, para as vontades combinadas de dois participantes na interacção, e, num último passo, se incrusta na escolha generalizada de todos os membros da comunidade em questão por via da generalização social dos padrões de comportamento. De forma a entendermos este último momento, devemos recorrer à noção meadeana de “outro generalizado” (*generalized other*). Mead, em *Mind, Self and Society*, numa secção devotada à relação entre as duas fases de desenvolvimento moral (play e game) e o outro generalizado, esclarece: «*The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called “the*

*generalized other*”. *The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community.*» (Mead, 1967, p. 154)

A principal ideia por detrás deste conceito remete para a expectativa de resposta que qualquer sujeito tem quando reclama um direito que lhe assiste, i.e., reenvia para a capacidade humana de alteridade.<sup>9</sup> Assim, a noção de “outro generalizado” surge justamente para explicar a natureza do conjunto unitário de atitudes que assumimos relativamente a processos sociais. Cada um de nós coloca-se no papel de todos os restantes sujeitos, e, por conseguinte, todos eles encontram-se, de certa forma, dentro de nós. As implicações deste conceito para a explicação da autoridade moral do grupo são evidentes. Em primeiro lugar, a posição do “outro generalizado”, uma realidade social na medida em que remete para a interiorização de papéis e normas por parte de cada membro de um grupo social, é investida de uma autoridade que não remete para a vontade (individual) generalizada de todos os membros da comunidade, mas para a *vontade geral* do grupo.<sup>10</sup>

Por outro lado, a vontade colectiva de um grupo social, na medida em que baseia a sua autoridade (imperativista) no facto de poder avançar com sanções, não é tanto uma vontade (*Wille*) como um arbítrio (*Willkür*), enquanto não for socialmente generalizada através dos padrões de comportamento. O mesmo é dizer que esta autoridade imperativista, de natureza arbitrária, só se transforma numa autoridade normativa com a interiorização das regras sociais por parte dos membros do grupo. Como vimos, esta interiorização concorre para a emergência de um “outro generalizado” em cada uma e em todas as consciências individuais, fundamentando assim a validade das normas sociais.

Na medida em que a autoridade normativa só surge com a interiorização das normas de acção, dando assim origem ao “outro generalizado”, este possui uma autoridade

---

<sup>9</sup> Para Mead, as instituições sociais mais não são do que a cristalização de séries destas respostas por parte dos membros de uma comunidade. Como ele próprio escreve na secção consagrada à relação entre comunidade e instituição em *Mind, Self and Society*, «*The institution represents a common response on the part of all members of the community to a particular situation.*» (Mead, 1967: 261).

<sup>10</sup> É neste ponto particularmente evidente a influência de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) sobre o pensamento de Mead. Veja-se Mead, G. H., (1936), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, Chicago University Press.

que já não se baseia na posse de meios sancionatórios, mas funda-se no consentimento das vontades individuais. Mead é muito claro: «*Over against the protection of our lives or property, we assume the attitude of **assent** of all members in the community. We take the role of what may be called “the generalized other”.*» (Mead, 1964, p. 284 - o sublinhado é nosso). Isto significa, como bem nota Habermas, que Mead procura reconstruir a atitude normativamente regulada (por parte do sujeito que pronuncia um acto de fala regulativo) através da noção de “outro generalizado”. Ao adoptar uma atitude conforme a normas, um sujeito está a expressar, simultaneamente, um ponto de vista de um consenso normativo entre os membros desse grupo social.

Esta é a leitura habermasiana do argumento de Mead. Isto permite-lhe discutir a definição meadeana de “controlo social”, de forma a introduzir a sua própria noção de racionalização comunicativa do *Lebenswelt*. Quanto à noção de controlo social, Mead considera que o seu exercício através de normas sociais não se podia fundar exclusivamente em medidas repressivas, bem pelo contrário. Na medida em que o controlo social depende do grau em que os indivíduos são capazes de assumir a atitude do “outro generalizado”, Mead argumenta que qualquer instituição social serve para controlar a acção individual se os indivíduos a reconhecerem como um conjunto organizado de “respostas sociais”<sup>11</sup>. A tese habermasiana da racionalização do mundo da vida vem logo a seguir. Quando a tradição vê a sua autoridade questionada criticamente pelas luzes da razão humana, os indivíduos passam a dispor da possibilidade de se perguntarem a si próprios se as normas em questão regulam os padrões de comportamento de forma que garanta que cada um veja os seus interesses protegidos e respeitados. É este questionamento crítico das normas da acção que caracteriza um mundo da vida comunicativamente racional, em que a tradição não está imune à crítica.

Estamos, neste momento, em condições de entender o alcance da reconstrução habermasiana das propostas de Mead para o processo de desenvolvimento moral, bem como as suas críticas e soluções. Habermas procura apresentar sistematicamente

---

<sup>11</sup> Leia-se respostas à questão “será essa instituição passível de ser reconhecida como satisfazendo o interesse de

a explicação meadeana de duas fases da interacção humana. A primeira caracterizada pelo abandono do uso de gestos expressivos em favor de símbolos, a segunda marcada pela transição de uma interacção mediada por símbolos para uma interacção normativamente guiada (através da fase intermédia da linguagem gramatical). Como vimos, a sua crítica visa fundamentalmente a perspectiva analítica adoptada por Mead - a sua reconstrução deste processo de desenvolvimento moral refere-se apenas, ou sobretudo, ao ponto de vista ontogenético da criança em crescimento.

Contudo, esta crítica de Habermas merece-nos uma atenção especial porquanto a posição de Mead não é compatível com uma crítica fácil e superficial. Por outras palavras, contra a interpretação usual de que Mead confere a prioridade lógica e histórica à sociedade em relação aos indivíduos socializados (seguindo, aliás, as palavras do próprio autor em *Mind, Self and Society*), Habermas sustenta que Mead, apesar disto mesmo, terá negligenciado a explicação filogenética do processo de desenvolvimento moral: «*Oddly enough, however, Mead makes no effort to explain how this normatively integrated “social organism” could have developed out of the sociative forms of symbolically mediated interaction.*» (Habermas, 1986b, p. 43). Ou seja, Mead não terá conseguido explicar a passagem da interacção simbolicamente mediada para uma interacção normativamente regulada, de um ponto de vista filogenético, da espécie humana.

O alcance e implicações desta crítica são óbvios. Por exemplo, a explicação do mecanismo de controlo social através da autoridade moral do “outro generalizado”, que remete para a filogénese do consenso normativo, é feita recorrendo a noções próprias da dimensão ontogenética - Habermas não podia ser mais claro na sua crítica - «*Mead is moving on a circle.*» (Habermas, 1986b, p. 44). Uma consequência desta circularidade é que a autoridade moral do “outro generalizado” é analisada sem ter em conta o processo de formação dos grupos sociais. Ou seja, quando Mead sugere que as normas de acção não têm a sua validade dependente de sanções (insuficientes para obrigarem à obediência, conseguindo apenas forçar à submissão), e que a repressão é incompatível com a própria noção de validade normativa, e relaciona esta

---

todas as partes envolvidas?”.

última com a autoridade moral (logo, independente de sanções) do “outro generalizado”, está a supor que este último surgiu através da interiorização por parte de todos os membros da comunidade das sanções sociais vigentes.

Surge então a questão de se saber como se constituíram os grupos sociais em nome dos quais se impõem as referidas sanções - como poderiam ter os agentes sociais ter assumido a atitude do “outro generalizado” se não existisse um grupo social? A questão não é que Mead não tivesse consciência deste facto, mas tão somente que as explicações que avançou para dar conta da estrutura social do grupo se baseiam em conceitos relacionados com o processo de desenvolvimento da personalidade. Em particular, Mead procura explicar a génese de atitudes patrióticas ou religiosas recorrendo à fusão das duas fases do “self”.<sup>12</sup> Quando o “I” e o “me” se fundem, surge um sentimento de exaltação de natureza religiosa ou patriótica em que a reacção que provocamos nos outros é semelhante à resposta que nós próprios damos a essa reacção. Existe, portanto, uma comunhão intersubjectiva quando o “I” e o “me” se fundem nas múltiplas personalidades individuais. Esta explicação não convence Habermas que procura noutro clássico da sociologia as respostas às questões deixadas em aberto por Mead - esse outro clássico é Durkheim.

---

<sup>12</sup> Veja-se Mead, 1967: 273-281.

## **Capítulo IV**

### **Pragmática Universal e Ética da Discussão**

## **Capítulo V**

### **A Democracia Deliberativa**

## **Capítulo VI**

### **Cidadania e Patriotismo Constitucional**

Até à pag. 194.



## Conclusão

*Os Americanos (...) são alvos por causa das suas virtudes - principalmente a democracia e a lealdade para com aquelas nações que, como Israel, são defensoras sitiadas das nossas virtudes num mundo ainda perigoso.*

in Washington Post, 12/9/2001

(manhã seguinte ao ataque terrorista a Nova Iorque e Washington)

## Bibliografia

Adair, Douglass, [1943] (2000), *The Intellectual Origins of Jeffersonian Democracy. Republicanism, the Class Struggle, and the Virtuous Farmer*, ed. Mark Yellin, Lanham, Lexington Books.

Alexander, Jeffrey, (1982), *Theoretical Logic in Sociology: Vol. 1: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, Berkeley, University of California Press.

Alexander, Jeffrey, [1987] (1993), «On the Centrality of the Classics», in *Social Theory Today*, eds. Anthony Giddens e Jonathan Turner, Cambridge, Polity Press, pp. 11-57.

Alexander, Jeffrey, (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, New York, Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey, (1988), *Action and Its Environments. Toward a New Synthesis*, New York, Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey, (1998), *Neofunctionalism and After*, Oxford, Blackwell Publishers.

Alexander, Jeffrey, e Sciortino, Giuseppe, (1996), «On Choosing One's Intellectual Predecessors: The Reductionism of Camic's Treatment of Parsons and the Institutionalists», in *Sociological Theory*, vol. 14, n.º 2 (Julho), pp. 154-171.

Antonio, Robert, (1990), «The Decline of the Grand Narrative of Emancipatory Modernity: Crisis or Renewal in Neo-Marxian Theory?», in *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, ed. George Ritzer, New York, Columbia University Press, pp. 88-116.

Appleby, Joyce, (1985), «Republicanism and Ideology», in *American Quarterly*, vol. 37, n.º 4, pp. 461-473.

Appleby, Joyce, (1992), *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Arendt, Hannah, (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah, (1963), *On Revolution*, London, Faber and Faber.

Arendt, Hannah, [1968] (1991), *Homens em Tempos Sombrios*, Lisboa, Relógio D'Água.

Aristóteles, (1992), *Política*, Lisboa, Vega.

Aron, Raymond, [1965] (1992), *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Lisboa, Dom Quixote.

Austin, John, (1962), *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.

Baehr, Peter, e O'Brien, Mike, (1994), «Founders, Classics and the Concept of a Canon», in *Current Sociology*, vol. 42, n.º 1 (Primavera), pp. 1-148.

Benhabib, Seyla, [1990] (1995), «Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy», in *The Communicative Ethics Controversy*, ed. Seyla Benhabib e Fred Dallmayr, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 330-367.

Benhabib, Seyla, (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.

Berlin, Isaiah, (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Bernstein, Richard, (1992), «The Resurgence of Pragmatism», in *Social Research*, vol. 59, n.º 4 (Inverno), pp. 813-840.

Bevir, Mark, (1999), *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Calhoun, Craig, (1996), «Whose Classics? Which Readings? Interpretation and Cultural Difference in the Canonization in Sociological Theory», in *Social Theory and Sociology. The Classics and Beyond*, ed. Stephen Turner, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 70-96.

Calhoun, Craig, (1998), «Explanation in Historical Sociology: Narrative, General Theory, and Historically Specific Theory», in *American Journal of Sociology*, vol. 104, n.º 3 (Novembro), pp. 846-871.

Campbell, James, (1998), «Dewey's Conception of Community», in *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 23-42.

Camic, Charles, (1979), «The Utilitarians Revisited», in *American Journal of Sociology*, vol. 85, n.º 3, (Novembro), pp. 516-550.

Camic, Charles, (1981), «On the Methodology of the History of Sociology: A Reply to Jones», in *American Journal of Sociology*, vol. 86, n.º 5 (Março), pp. 1139-1144.

Camic, Charles, (1987), «The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the Early Parsons», in *American Sociological Review*, vol. 52 (Agosto), pp. 421-439.

Camic, Charles, (1988), «Reply to Baldwin», in *American Journal of Sociology*, vol. 93, n.º 4 (Janeiro), pp. 957-958.

Camic, Charles, (1989), «Structure after 50 years: The Anatomy of a Charter», in *American Journal of Sociology*, vol. 95, n.º 1 (Julho), pp. 38-107.

Camic, Charles, (1992), «Reputation and Predecessor Selection: Parsons and the Institutionalists», in *American Sociological Review*, vol. 57 (Agosto), pp. 421-445.

Camic, Charles, (1996), «Alexander's Antisociology», in *Sociological Theory*, vol. 14, n.º 2 (Julho), pp. 172-186.

Caspari, William, (2000), *Dewey on Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

Cícero, (1948), *Selected Works of Cicero*, New York, Walter J. Black.

Collingwood, R. G., [19??] (2001), *A Ideia de História*, Lisboa, Editorial Presença.

Collini, Stefan, et al., (1983), *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Collini, Stefan, (1985), «What is Intellectual History?», in *History Today*, vol. 35 (Outubro), pp. 46-48.

Collins, Randall, (1987), *The Sociology of Philosophies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Connell, R., (1997), «Why is Classic Theory Classical?», in *American Journal of Sociology*, vol. 102, n.º 6 (Maio), pp. 1511-1557.

Cook, Gary, (1993), *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, Urbana, University of Illinois Press.

Coser, Lewis, (1971), «G. H. Mead», in *Masters of Sociological Thought*, New York, pp. 333-355.

Coser, Lewis, (1976), «Sociological Theory from the Chicago Dominance to 1965», in *Annual Review of Sociology*, vol. 2, pp. 145-160.

Coser, Lewis, (1981), «The Uses of Classic Sociological Theory», in *The Future of Sociological Classics*, ed. Buford Rhea, London, George Allen and Urwin, pp. 170-182.

Damico, Alfonso, (1987), «John Dewey», in *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, eds. David Miller, et al., Oxford, Blackwell Publishers, pp. 122-124.

Dewey, John, [1888] (1969), «The Ethics of Democracy», in *John Dewey. The Early Works, Volume 1: 1882-1888*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 227-249.

Dewey, John, [1894] (1972), «The Theory of Emotion», in *John Dewey. The Early Works, Volume 4: 1889-1892*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 152-169.

Dewey, John, [1896] (1972), «The Reflex Arc Concept in Psychology», in *John Dewey. The Early Works, Volume 5: 1889-1892*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 84-95.

Dewey, John, (1899), *School and Society*, Chicago, Chicago University Press.

Dewey, John, [1908] (1978a), «The Virtues», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 5: 1908*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 359-380.

Dewey, John [1913] (1978b), «Some Dangers in the Present Movement for Industrial Education», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 7: 19??-19??*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1914] (1978c), «A Policy of Industrial Education», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 7: 19??*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1915] (1978d), «Industrial Education – A Wrong Kind», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 8: 19??*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois

University Press, pp. ??

Dewey, John, [1916] (1978e), «The Need of an Industrial Education in an Industrial Democracy», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 10: 19??*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1917] (1978f), «Learning to Earn: The Place of Vocational Education in a Comprehensive Scheme of Public Education», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 10: 19??*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1919] (1993), «Philosophy and Democracy», in *John Dewey. The Political Writings*, eds. Debra Morris e Ian Shapiro, Indianapolis, Hackett Publishing.

Dewey, John, [1922] (1978g), «Review of Walter Lippmann's *Public Opinion*», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 13: 1899-1924*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1923] (197?), «If War were Outlawed», in *John Dewey. The Middle Works, Volume 15: 1899-1924*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1925] (1997), *Experience and Nature*, Chicago, Open Court.

Dewey, John, [1927] (1993), «Pragmatism and Democracy», in *John Dewey. The Political Writings*, eds. Debra Morris e Ian Shapiro, Indianapolis, Hackett Publishing.

Dewey, John, [1927] (1984a), «The Public and Its Problems», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 2*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 235-372.

Dewey, John, [1928] (1984b), «Philosophies of Freedom», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 3: 1927-1928*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 92-114.

Dewey, John, (1932), «Prefatory Remarks», in Mead, G. H., *Philosophy of the Present*, ed. Arthur E. Murphy, Chicago, Chicago University Press.

Dewey, John, [1934] (1984c), «Intelligence and Power», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 9. ???*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. ??

Dewey, John, [1935] (1987), «Liberalism and Social Action», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 11: 1935-1937*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 1-65.

Dewey, John, (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt and Company.

Dewey, John, [1939] (1993), «Science and Free Culture», in *John Dewey. The Political Writings*, eds. Debra Morris e Ian Shapiro, Indianapolis, Hackett Publishing.

Dewey, John, [1939] (1988a), «Creative Democracy – The Task Before Us», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 14: 1939-1941*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 224-230.

- Dewey, John, [1940] (1988b), «Presenting Thomas Jefferson», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 14: 1939-1941*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 201-223.
- Dews, Peter, (1999), «Communicative Paradigms and the Question of Subjectivity: Habermas, Mead, and Lacan», in *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell, pp. 87-117.
- Diggins, John, (1984), *The Lost Soul of American Politics. Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberty*, New York, Basic Books.
- Diggins, John, (1985), «Republicanism and Progressivism», in *American Quarterly*, vol. 37, n.º 4 (Outono), pp. 572-598.
- Dossa, Shiraz, (1989), *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Wilfried Laurier University Press.
- Dunn, John, [1968] (1972), «The Identity of the History of Ideas», in *Philosophy, Politics and Society*, (Fourth Series), eds. Peter Laslett et al., pp. 158-173.
- Eldridge, Michael, (1998), *Transforming Experience. John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- Elster, Jon, (1994), «Argumenter et négociier dans deux Assemblées constituantes», in *Révue Française de Science Politique*, vol. 44, n.º 2 (Abril), pp. 187-256.
- Farr, James, (1999), «John Dewey and American Political Science», in *American Journal of Political Science*, vol. 43, n.º 2 (Abril), pp. 520-541.
- Farr, James, et al., (1990), «Can Political Science History be Neutral?», in *The American Political Science Review*, vol. 84, n.º 2, (Junho), pp. 587-607.
- Farr, James, et al., (1995), *Political Science in History. Research Programs and Political Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Feffer, Andrew, (1990), «Sociability and Social Conflict in George Herbert Mead's Interactionism, 1900-1919», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n.º 2 (Abril-Junho), pp. 233-254.
- Feffer, Andrew, (1993), *The Chicago Pragmatists and American Progressivism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Feyerabend, Paul, [1975] (1993), *Contra o Método*, Lisboa, Relógio d'Água.
- Feyerabend, Paul, [1987] (1991), *Adeus à Razão*, Lisboa, Edições 70.
- Festenstein, Mathew, (1997a), «The Ties of Communication: Dewey on Ideal and Political Democracy», in *History of Political Thought*, vol. 28, n.º 1 (Primavera), pp. 104-124.
- Festenstein, Mathew, (1997b), *Pragmatism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press.
- Gadamer, Hans-Georg, (1975), *Truth and Method*, New York, Crossroads.
- Gernstein, Dean, (1983), «Durkheim's Paradigm: Reconstructing a Social Theory», in

*Sociological Theory*, ed. Randall Collins, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, pp. 234-258.

Giddens, Anthony, (1971), *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gunnell, John, (1995), «The Declination of the “State” and the Origins of American Pluralism», in *Political Science in History. Research Programs and Political Traditions*, eds. James Farr, *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19-40.

Griswold, A., (1946), «The Agrarian Democracy of Thomas Jefferson», in *The American Political Science Review*, vol. 40, n.º 4 (Agosto), pp. 657-681.

Habermas, Jürgen, [1967] (1990a), *The Logic of Social Sciences*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, [1968] (1987), *Técnica e Ciência como Ideologia*, Lisboa, Edições 70.

Habermas, Jürgen, [1968] (1971), *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press.

Habermas, Jürgen, (1970), «Towards a Theory of Communicative Competence», in *Inquiry*, nº 4, vol. 13, pp. 360-376.

Habermas, Jürgen, [1976] (1991a), *Communication and the Evolution of Society*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, [1981] (1986a), *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, [1981] (1986b), *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1982), «A Reply to my Critics», in *Habermas. Critical Debates*, ed. John Thompson e David Held, London, Macmillan, pp. 219-283.

Habermas, Jürgen, [1983] (1990b), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1985), *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Dom Quixote.

Habermas, Jürgen, (1986c), *Autonomy and Solidarity*, ed. Peter Dews, London, Verso.

Habermas, Jürgen, (1988), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1989a), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1989b), *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, [1991] (1993), *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, [1991] (1999a), *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Instituto Piaget.

Habermas, Jürgen, (1991b), «Comments on John Searle: “Meaning, Communication, and Representation”», in *John Searle and His Critics*, eds. Ernest Lepore e Robert Van Gulick, Oxford, Basil Blackwell, pp. 17-29.

Habermas, Jürgen, (1991c), *Textos y Contextos*, Barcelona, Ariel.

Habermas, Jürgen, (1992), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1994), *The Past as Future*, Lincoln, Bison Books.

Habermas, Jürgen, (1995), *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Lincoln, Bison Books.

Habermas, Jürgen, (1998a), *The Inclusion of the Other*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1998b), *On the Pragmatics of Communication*, ed. Maeve Cooke, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (1999b), *The Liberating Power of Symbols*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, Jürgen, (2000), “From Kant to Hegel: On Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language”, in *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n° 3, pp. 322-355.

Habermas, Jürgen, [1998] (2001), *The Postnational Constellation. Political Essays*, Cambridge, Polity Press.

Hansen, Phillip, (1993), *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press.

Harrington, James, [1656] (1977), *The Political Works of James Harrington*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas, [1651] (1991), *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Horwitz, Robert, (1987), «John Dewey», in *History of Political Philosophy*, eds. Leo Strauss e Joseph Cropsey, Chicago, University of Chicago Press, pp. 851-869.

Hickman, Larry, (1998), «Introduction», in *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. IX-XXI.

Hinkle, Gisela, (1992), «Habermas, Mead, and Rationality», in *Symbolic Interaction*, vol. 15, n.º 3, pp. 315-331.

Hinkle, Roscoe, (1963), «Antecedents of the Action Orientation in American Sociology before 1935», in *American Sociological Review*, vol. 28, n.º 5, pp. 705-715.

Hinkle, Roscoe, (1980), *Founding Theory of American Sociology 1881-1915*, London, Routledge.

Jardin, André, [1984] (1989), *Tocqueville. A Biography*, New York, The Noonday Press.

James, William, [1907] (1997), *O Pragmatismo*, Lisboa, INCM.



- Joas, Hans, [1980] (1985), *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Joas, Hans, (1981), «G. H. Mead and the Division of Labor: Macro-Sociological Implications of Mead's Social Psychology», in *Symbolic Interaction*, n.º 4, pp. 177-190.
- Joas, Hans, (1993a), «Symbolic Interactionism», in *Social Theory Today*, eds. Anthony Giddens e Jonathan Turner, Cambridge, Polity Press, pp. 82-115.
- Joas, Hans, (1993b), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, Chicago University Press.
- Joas, Hans, [1992] (1996), *The Creativity of Action*, Cambridge, Polity Press.
- Joas, Hans, (1997), «George Herbert Mead and the Renaissance of American Pragmatism in Social Theory», in *Reclaiming the Sociological Classics*, ed. Charles Camic, Oxford, Blackwell, pp. 262-281.
- Jones, Robert, (1977), «On Understanding a Sociological Classic», in *American Journal of Sociology*, vol. 83, n.º 2 (Setembro), pp. 279-319.
- Jones, Robert, (1978), «Subjectivity, Objectivity, and Historicity: A Response to Johnson», in *American Journal of Sociology*, vol. 84, n.º 1, pp. 175-181.
- Jones, Robert, (1981a), «On Camic's Antipresentist Methodology», in *American Journal of Sociology*, vol. 86, n.º 5 (Março), pp. 1133-1138.
- Jones, Robert, (1981b), «On Quentin Skinner», in *American Journal of Sociology*, vol. 87, n.º 2 (Setembro), pp. 453-467.
- Jones, Robert, (1983a), «On Merton's "History" and "Systematics" of Sociological Theory», in *Functions and Uses of Disciplinary Histories*, eds. Loren Graham et al., vol. VII, Dordrecht, Reidel Publishing Company, pp. 121-142.
- Jones, Robert, (1983b), «The New History of Sociology», in *Annual Review of Sociology*, vol. 9, pp. 447-469.
- Jones, Robert, (1997), «The *Other* Durkheim: History and Theory in the Treatment of Classical Sociological Thought», in *Reclaiming the Sociological Classics*, ed. Charles Camic, London, Blackwell, pp. 142-172.
- Kaufman-Osborne, Timothy, (1984), «John Dewey and the Liberal Science of Community», in *The Journal of Politics*, vol. 46, n.º. 4 (Novembro), pp. 1142-1165.
- Keane, John, (1988), «More Theses on the Philosophy of History», in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. James Tully, Cambridge, Polity Press, pp. 204-217.
- Kirk, Russell, (1953), *The Conservative Mind*, Chicago, Henry Regnery Company.
- Kloppenber, James, (1986), *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford, Oxford University Press.
- Kramnick, Isaac, (1987), «Editor's Introduction», in *The Federalist Papers*, London Penguin Books.

- Kuhn, Thomas, [1962] (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.
- Kuhn, Thomas, [1965] (1974a), «Lógica da Descoberta ou Psicologia da Pesquisa?», in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 5-32.
- Kuhn, Thomas, [1965] (1974b), «Reflexões sobre os meus críticos», in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 285-343.
- Kuklick, Bruce, (1985), *Churchmen and Philosophers. From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, Yale University Press.
- Lakatos, Imre, [1965] (1974), «O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica», in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 109-243.
- Lakatos, Imre, [1978] (1998), *História da Ciência e suas Reconstruções Racionais*, Lisboa, Edições 70.
- Lepenies, Wolf, (1988), *Between Literature and Science: the Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Levine, Donald, (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, Chicago University Press.
- Lovejoy, Arthur, (1960), *The Great Chain of Being*, Nova Iorque, Torchbook.
- Luhmann, Niklas, [1973] (1979), *Trust and Power*, eds. Tom Burns e Gianfranco Poggi, Chichester, John Wiley and Sons.
- Lutz, Donald, (1984), «The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought», in *American Political Science Review*, vol. 78, pp. 189-198.
- MacGilvray, Eric, (1999), «Experience as Experiment: Some Consequences of Pragmatism for Democratic Theory», in *American Journal of Political Science*, vol. 43, n.º 2 (Abril), pp. 542-565.
- MacIntyre, Alasdair, (1981), *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair, [1984] (1998), «The Relationship of Philosophy to its Past», in *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty et al., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 31-48.
- Madison, James, et al., [1788] (1987), *The Federalist Papers*, London, Penguin Books.
- Manicas, Peter, (1998), «John Dewey and American Social Science», in *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 43-62.
- Mansbridge, Jane, (1995), «Using Power/Fighting Power: The Polity», in *Democracy and Difference*, ed. Seyla Benhabib, Princeton University Press, pp. ??

Maquiavel, Nicolau, [1991] (1998), *Machiavel. Oeuvres*, Paris, Éditions Robert Laffont.

Masterman, Margaret, [1965] (1974), «A Natureza do Paradigma», in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 72-108.

McDermott, John, (1987), «Introduction», in *John Dewey. The Later Works 1925-1953, Volume 11: 1935-1937*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. XI-XXXII.

Mead, George Herbert, (1895), «A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint», in *Psychological Review*, pp. 162-164.

Mead, George Herbert, (1896), «The Relation of Play to Education», in *University of Chicago Record*, n.º 1, pp. 140-145.

Mead, George Herbert, (1897), «The Child and Its Environment», in *Transactions of the Illinois Society for Child Study*, n.º 3, pp. 1-11.

Mead, George Herbert, [1900] (1981), «Suggestions Toward a Theory of the Philosophical Disciplines», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 6-24.

Mead, George Herbert, (1901), «A New Criticism of Hegelianism: Is it Valid?», in *American Journal of Theology*, n.º 5, pp. 87-96.

Mead, George Herbert, [1903] (1981), «The Definition of the Psychical», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 25-59.

Mead, George Herbert, (1907a), «Editorial Notes: “The School System of Chicago”», in *School Review*, n.º 15, pp. 160-165.

Mead, George Herbert, (1907b), «The Educational Situation in the Chicago Public Schools», in *City Club Bulletin*, n.º 1, pp. 131-138.

Mead, George Herbert, (1907-1908a), «The Social Settlement: Its Basis and Function», in *University of Chicago Record*, n.º 12, pp. 108-110.

Mead, George Herbert, (1907-1908b), «Editorial Notes: Industrial Education and Trade Schools», *Elementary School Teacher*, n.º 8, pp. 402-406.

Mead, George Herbert, [1908] (1981), «The Philosophical Basis of Ethics», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 82-93.

Mead, George Herbert, (1908), «Educational Aspects of Trade Schools», in *Union Labor Advocate*, n.º 8, pp. 12-20.

Mead, George Herbert, (1908-1909), «Industrial Education, the Working-man, and the School», in *Elementary School Teacher*, n.º 9, pp. 369-383.

Mead, George Herbert, (1909), «The Adjustment of Our Industry to Surplus and Unskilled

Labor», in *Proceedings of the National Conference of Charities and Corrections*, n.º 34, pp. 222-225.

Mead, George Herbert, (1912a), *A Report on Vocational Training in Chicago and Other Cities*, Chicago, Chicago University Press.

Mead, George Herbert, (1912b), «A Report of the Public Education Committee of the City Club of Chicago upon Issues Involved in Proposed Legislation for Vocational Education in Illinois Containing Also a Suggested Draft of a Bill and a Statement and some Discussion of Underlying Principles», in *City Club Bulletin*, n.º 5, pp. 373-382.

Mead, George Herbert, [1913] (1981), «The Social Self», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 142-149.

Mead, George Herbert, [1915] (1981), «Natural Rights and the Theory of Political Institution», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 150-170.

Mead, George Herbert, [1918] (1981), «The Psychology of Punitive Justice», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 212-239.

Mead, George Herbert, [1923] (1981), «Scientific Method and the Moral Sciences», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 248-266.

Mead, George Herbert, [1929] (1981), «The Philosophies of Royce, James, and Dewey in Their American Setting», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 371-391.

Mead, George Herbert, [1930] (1981), «Philanthropy from the point of view of Ethics», in *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press, pp. 392-407.

Mead, George Herbert, [1932] (1980), *The Philosophy of the Present*, ed. Arthur Murphy, Chicago, University of Chicago Press.

Mead, George Herbert, [1934] (1997), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles Morris, Chicago, Chicago University Press.

Mead, George Herbert, [1936] (1972), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, Chicago University Press.

Mead, George Herbert, (1938), *The Philosophy of the Act*, Chicago, Chicago University Press.

Mead, George Herbert, [1964] (1981), *Selected Writings. George Herbert Mead*, ed. Andrew Reck, Chicago, Chicago University Press.

Mead, George Herbert, (1982), *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead*, ed. David Miller, Chicago, Chicago University Press.

Merton, Robert, (1949), «Discussion of Talcott Parsons's "The Position of Sociological Theory"», in *American Sociological Review*, vol. 13, pp. 164-168.

Merton, Robert, [1949] (1967), «On the History and Systematics of Sociological Theory», in *On Theoretical Sociology*, ed. Robert Merton, New York, Free Press, pp. 1-37.

Merton, Robert, (1973), «The Normative Structure of Science», in *The Sociology of Science*, Chicago, Chicago University Press, pp. 62-78.

Merton, Robert, (1980), «On the Oral Transmission of Knowledge», in *Sociological Traditions from Generation to Generation*, ed. Robert Merton e Matilda Riley, New Jersey, Ablex Publishing Corporation, pp. 1-35.

Misak, Cheryl, (2000), *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*, London, Routledge.

Montesquieu, Charles Secondat, baron de, (1990), *Selected Political Writings*, ed. Melvin Richter, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Morris, Charles, [1934] (1997), «Preface and Introduction», in *Mind, Self, and Society*, ed. Charles Morris, Chicago, Chicago University Press, pp. V-XXXV.

Murphy, John, [1990] (1993), *O Pragmatismo. De Peirce a Davidson*, Porto, Edições Asa.

Nisbet, Robert, (1966), *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books.

Parekh, Bhikhu, e Berki, R., (1973), «The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, n.º 2, (Abril-Junho), pp. 163-184.

Passerin D'Entrèves, Maurizio, (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge.

Pocock, John, (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock, John, (1962), «The History of Political Thought: A Methodological Enquiry», in *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, Oxford, pp. 183-202.

Pocock, John, (1965), «Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century», in *William and Mary Quarterly*, vol. 22, pp. 549-583.

Pocock, John, (1966), «The Onely Politician: Machiavelli, Harrington and Felix Raab», in *Historical Studies: Australia and New Zealand*, vol. 12, n.º 46, pp. 165-196.

Pocock, John, (1970), «James Harrington and the Good Old Cause: A Study of the Ideological Context of His Writings», in *Journal of British Studies*, vol. 10, n.º 1, pp. 30-48.

Pocock, John, (1971), *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History*, New York, Atheneum.

Pocock, John, (1972), «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», in *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, pp. ???

Pocock, John, (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the*

*Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press.

Pocock, John, (1977), "Historical Introduction", in *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-152.

Pocock, John, (19??), «Working on Ideas in Time», in ????

Pocock, John, (1980), «Intentions, Traditions, and Methods: Some Sounds on a Fog-horn», in *Annals of Scholarship*, vol. 1, pp. 43-62.

Pocock, John, (1985a), *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock, John, (1985b), «What is Intellectual History?», in *History Today*, vol. 35 (Outubro), pp. 52-53.

Pocock, John, (1987a), "The Concept of a Language and the *Métier d'Historien*: some Considerations on Practice", in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19-38.

Pocock, John, (1987b), «Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologia Americana», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n.º 2 (Abril-Junho), pp. 325-346.

Pocock, John, (1998), «The Politics of History: The Subaltern and the Subversive», in *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6, n.º 3, pp. 219-234.

Pocock, John, (1999), *Barbarism and Religion. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press.

Poggi, Gianfranco, (1996), «Lego Quia Inutile: An Alternative Justification for the Classics», in *Social Theory and Sociology. The Classics and Beyond*, ed. Stephen Turner, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 39-47.

Rawls, John, [1971] (1993), *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença.

Ritzer, George, (1990), «The Current Status of Sociological Theory: The New Synthesis», in *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, ed. George Ritzer, New York, Columbia University Press, pp. 1-30.

Rosenthal, Sandra, et al. (eds.), (1999), *Classical American Pragmatism. Its Contemporary Vitality*, Chicago, University of Illinois Press.

Ryan, Alan, [1995] (1997), *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, Norton.

Scheffler, Israel, [1974] (1986), *Four Pragmatists. A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*, London, Routledge and Kegan Paul.

Schroyer, Trent, (1985), «Corruption of Freedom in America», in *Critical Theory and Public Life*, ed. John Forester, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 283-315.

Shalin, Dmitri, (1984), «The Romantic Antecedents of Meadian Social Psychology», in *Symbolic Interaction*, n.º 7, pp. 43-65.

- Shalin, Dmitri, (1986), "Pragmatism and Social Interactionism", in *American Sociological Review*, Vol. 51, pp. 9-29.
- Shalin, Dmitri, [1987] (1992), «Socialism, Democracy and Reform: a Letter and an Article by George H. Mead», in *George Herbert Mead: Critical Assessments*, ed. Peter Hamilton, vol. I, London, Routledge, pp. 273-284.
- Shalin, Dmitri, (1988), «G.H. Mead, socialism, and the progressive agenda», in *American Journal of Sociology*, vol. 93, n.º 4, pp. 913-951.
- Shalin, Dmitri, (1992), «Critical Theory and the Pragmatist Challenge», in *American Journal of Sociology*, vol. 98, n.º 2, (Setembro), pp. 237-279.
- Shklar, Judith, (1993), «Montesquieu and the New Republicanism», in *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock *et al.*, pp. 265-279.
- Schudson, Michael, (1995), «A "Esfera Pública" e os Seus Problemas. Reintroduzir a Questão do Estado», in *Comunicação e Linguagens*, Dezembro, pp. 149-165.
- Silva, Filipe Carreira da, (2000a), «Realinhamento ou Desalinhamento dos Eleitorados Europeus?», in *Finisterra*, n.º 34 (Maio), pp. 29-65.
- Silva, Filipe Carreira da, (2000b), «Uma Leitura da Teoria da Justiça de John Rawls», in *Finisterra*, n.º 36-37 (Dezembro), pp. 137-162.
- Singer, Beth, (1999), *Pragmatism, Rights, and Democracy*, New York, Fordham University Press.
- Skinner, Quentin, (1966), «The Limits of Historical Explanations», in *Philosophy*, vol. 41, n.º 157 (Julho), pp. 199-215.
- Skinner, Quentin, (1969), «Meaning and Understanding in the History of Ideas», in *History and Theory*, vol. 8, pp. 3-53.
- Skinner, Quentin, (1970), «Conventions and the Understanding of Speech Acts», in *The Philosophical Quarterly*, n.º 20, pp. 118-138.
- Skinner, Quentin, (1971), «On Performing and Explaining Linguistic Actions», in *Philosophical Quarterly*, n.º 21, pp. 1-21.
- Skinner, Quentin, (1972), «Motives, Intentions and the Interpretations of Texts», in *New Literary History*, n.º 3, pp. 398-408.
- Skinner, Quentin, [1972] (1988), «"Social Meaning" and the Explanation of Social Action», in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. James Tully, Cambridge, Polity Press, pp. 279-296.
- Skinner, Quentin, (1978), *The Foundations of Modern Political Thought* (2 vols.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin, (1984), «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», in *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-221.

Skinner, Quentin, (1985), «What is Intellectual History?», in *History Today*, vol. 35 (Outubro), pp. 50-52.

Skinner, Quentin, (1988), «A Reply to my Critics», in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. James Tully, Cambridge, Polity Press, pp. 231-288.

Skinner, Quentin, (1993a), «Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas», in *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock et al., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 121-141.

Skinner, Quentin, (1993b), «The Republican Ideal of Political Liberty», in *Machiavelli and Republicanism*, eds. Gisela Bock et al., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 293-309.

Skinner, Quentin, [1998] (1999), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Skinner, Quentin, (2001), «The rise of, challenge to and prospects for a Collingwoodian approach to the history of political thought», in *The History of Political Thought in National Context*, eds. Dario Castiglione e Iain Hampsher-Monk, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 175-188.

Stinchcombe, Arthur, (1982), «Should Sociologists Forget Their Fathers and Mothers?», in *American Sociologist*, vol. 17, n.º 1, pp. 2-11.

Stocking, George, (1965), «On the Limits of "Presentism" and "Historicism" in the Historiography of the Behavioral Sciences», in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 1, n.º 3 (Julho), pp. 211-218.

Strauss, Leo, [1952] (1988), *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press.

Strauss, Leo, [1953] (1965), *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press.

Stuhr, John, (1998), «Dewey's Social and Political Philosophy», in *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 82-99.

Taylor, Charles, (1979), «What's Wrong with Negative Liberty?», in *The Idea of Freedom*, ed. Alan Ryan, Oxford, Oxford University Press, pp. ?????

Taylor, Charles, (1988), «The Hermeneutics of Conflict», in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, ed. James Tully, Cambridge, Polity Press, pp. 218-228.

Tarlton, Charles, (1973), «Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought», in *History and Theory*, vol. 12, n.º 3, pp. 307-328.

Tocqueville, Alexis, [1835-1840] (2001), *Da Democracia na América*, São João do Estoril, Principia.

Tocqueville, Alexis, [1856] (1989), *O Antigo Regime e a Revolução*, Lisboa, Editorial Fragmentos.



Toulmin, Stephen, [1965] (1974), «É Adequada a Distinção entre Ciência Normal e Ciência Revolucionária?», in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 49-59.

Turner, Jonathan, (1990), «The Past, Present, and Future of Theory in American Sociology», in *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, ed. George Ritzer, New York, Columbia University Press, pp. 371-391.

Turner, Stephen, (1983), «“Contextualism” and the Interpretation of the Classic Sociological Texts”, in *Knowledge and Society*, vol. 4, pp. 273-91.

Wallace, David, (1967), «Reflections on the Education of George Herbert Mead», in *American Journal of Sociology*, vol. 72, n.º 4 (Janeiro), pp. 396-408.

Welchman, Jennifer, (1995), «Toward a Pragmatic Communitarianism», in *Dewey’s Ethical Thought*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 182-218.

Westbrook, Robert, (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

Wiley, Norbert, (1990), «The History and Politics of Recent Sociological Theory», in *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, ed. George Ritzer, New York, Columbia University Press, pp. 392-415.

Wood, Gordon, (1969), *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.